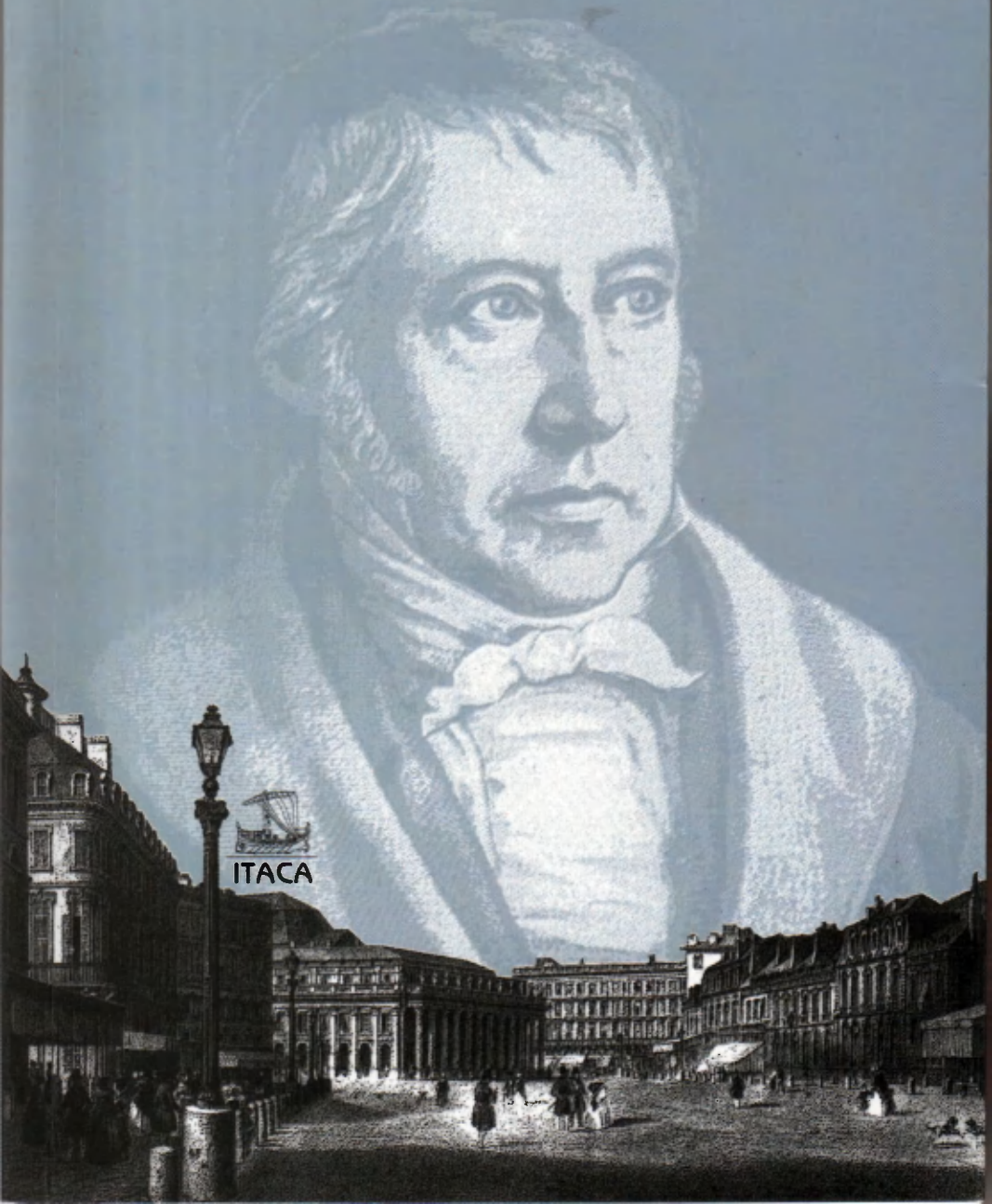
Carlos Pérez Soto

DESDE HEGEL

Para una crítica radical de las ciencias sociales



ITACA

Tratándose de la filosofía de Hegel, parece difícil desritualizar el saber académico, argumentar con claridad, especificar cada vez el campo semántico de los términos que se usan, discutir de manera directa y accesible para el lector no especializado, sin circunloquios formales ni citas innecesarias o referencias dictadas por la moda.

Pero ése es justamente el desafío que asume el autor de este libro.

Se trata de criticar, a partir de las categorías de la *Lógica* hegeliana, los fundamentos de las ciencias sociales tanto en su vertiente positivista, centrada en las presuntas virtudes del método científico, como en la que sigue servilmente cada una de las novedades de la moda "postmoderna".

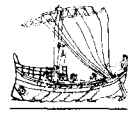
Una crítica de la operación moderna del pensar que recupere la vocación por el estudio de lo social al servicio de la política.

DESDE HEGEL

DESDE HEGEL

PARA UNA CRÍTICA RADICAL DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Carlos Pérez Soto



ITACA

Carlos Pérez Soto
Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales

Primera edición, 2008

D.R. © 2008 Carlos Pérez Soto

D.R. © 2008 David Moreno Soto

Portada: Efraín Herrera

Editorial Itaca
Piraña 16, Colonia del Mar,
C. P. 13270, México, D. F.
Tels. 5840 5452
itacaitaca@prodigy.net.mx
www.itaca.com.mx

ISBN 978-968-9325-11-6

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Agradecimiento 7

HACIA HEGEL, 9

Introducción. Una crítica radical de las ciencias sociales 11
I. Hacia Kant 15
II. Kant 25
III. Las ciencias sociales como kantismos 33
IV. Hacia Hegel 47
V. En defensa de un Hegel postmoderno 57

DESDE HEGEL
CATEGORÍAS, 65

Introducción. Operaciones del pensamiento 67
I. Racionalismo 73
II. Realismo 83
III. Reduccionismo 91
IV. Relación 101
V. Determinación 113
VI. Necesidad 123
VII. Historia 131
VIII. Sustancia 147
IX. Nada 161
X. Sujeto 171
Bibliografía 189
Bibliografía brevemente comentada 193

AGRADECIMIENTO

Agradezco profundamente al profesor G. W. F. Hegel las profusas y densas conversaciones que han hecho posible este texto. Conocí al profesor Hegel hace ya más de veinte años, cuando él cumplía algo más de 210, rebosante de juventud e incomprensión. Compartiendo soledades de una escala completamente distinta, yo con un alemán de bárbaro y un francés de aficionado y él con su español de otra época, obtenido a expensas del Quijote, nos embarcamos en una serie hermosamente interminable de polémicas alrededor de infaltables tecitos y vinitos del Rin. Nunca he podido obtener de él la más mínima simpatía por los delirios revolucionarios que me gusta pensar serían parte de los deberes actuales. A veces en un tono irónicamente paternal, otras con un leve sarcasmo invariablemente erudito, me dice una y otra vez que la revolución en manos de entusiastas ilustrados es un peligro equivalente a la dictadura que quieren combatir. En la medida en que puedo, más bien con argucias poéticas que con argumentos, yo intento defenderme, tratando de entender qué puede haber más allá de la Ilustración y del Romanticismo. No estoy seguro si entiendo muy bien sus razones, de lo que estoy cada vez más seguro, como lo estuvo hace mucho tiempo ya el filósofo Eric Weil, es que él es más inteligente que yo.

Sé que este curioso privilegio de conversar estas ideas directamente con el profesor Hegel, lo que sólo es posible gracias a su infinita paciencia e interminable amabilidad, puede ser visto con animadversión y oculta (muy oculta) envidia por muchos académicos, escasamente acompañados por libros mudos y colegas sordos. Lo único que puedo decir, como parte de una explicación mayor, ciertamente imposible, es que de una manera misteriosa, que no logro entender completamente, lo he encontrado cada vez dispuesto a escuchar, y a objetar en tono socarrón, cada una de las ideas inverosímiles que le presento, casi siempre después de habérselas copiado malamente y casi sin darme cuenta. Es

por esta comprensión suya, por su entrega al diálogo, por su amable ingenio, que debo disculparme encarecidamente por las deformaciones de su pensamiento, completamente de mi responsabilidad, que he creído necesarias para fundar los delirios de los que él tanto desconfió.

Punta de Tralca,
martes 13 de febrero de 2007.

HACIA HEGEL

INTRODUCCIÓN
UNA CRÍTICA RADICAL DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Curiosamente, cuando ya en Europa casi nadie quiere ostentar semejante etiqueta, las universidades en América Latina se han llenado de "postmodernos".[1] El retraso, y las reelaboraciones a que obliga, no son extraños. Ya antes el marxismo estructuralista, en los años setenta, o el remoto existencialismo, en los años cincuenta, mostraron características parecidas. Todo un tema, desde luego, para una sociología de nuestros campos intelectuales.

Si a esta moda agregamos el insistente aguacero de "metodologismos", y experticias técnicas criptopositivistas de la más amplia gama, el panorama de las ciencias sociales en nuestro continente puede ser desolador para cualquiera que crea que la producción intelectual podría ser algo más que mera escolástica y reproducción burocrática.

Formalismo, barroquismo, repetición ritual, mera institucionalización del saber, impotencia explicativa, "evasión bajo pretexto de objetividad", "censura a través de la producción en serie", "cortina de humo de la jerigonza", "torres de marfil y norias burocráticas".[2]

Sostengo que esta situación tiene su raíz profunda en algo que puede ser resumido de la siguiente manera: la escolástica de la racionalidad científica. Tal como la filosofía de la cristiandad, en los siglos XII y XIII,

[1] Como es sabido, desde principios de los años ochenta, en pleno siglo pasado, la moda filosófico-literaria asoció este apelativo a intelectuales, sobre todo franceses, como Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jacques Lacan, Jean Baudrillard y Gilles Deleuze. Se les asocia en general con el pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Levinas. En una variante un poco más política, están relacionados con el postestructuralismo, y la bancarrota del estructuralismo lingüístico y marxista.

[2] Las expresiones consignadas en este diagnóstico son de Stanislav Andreski, en su notable obra *Las ciencias sociales como formas de brujería* (1972).

se encontró con el revolucionario nacimiento de la primera modernidad y, en sus abadías y escuelas, creó y discutió, en un lenguaje que ya no era apropiado, las bases teóricas de la nueva época, sin saberlo, sin verlas de manera explícita, así hoy, un mundo nuevo se abre paso a través de estos barroquismos en cuya impotencia filosófica manifiesta se trata de abarcar lo que les es de suyo ajeno porque han sido trascendidos ya por las raíces de las nuevas formas de vida que tendrá el futuro.

La base filosófica más profunda de las ciencias sociales organizadas como instituciones, o lo que llamaré en el presente ensayo la "operación del pensar", que la enmarca y permite en ella lo pensable, en la misma medida en que dicta lo que le resulta impensable, está íntimamente ligada a la filosofía clásica de la modernidad. En particular al imaginario político y sociológico contenido en la dicotomía entre Ilustración y Romanticismo.

Sólo explicitando ese fundamento es posible una crítica radical que permita poner de manifiesto las bases epistemológicas de la sorprendente esterilidad de sus discusiones, hacer visible el marco que impide pensar más allá de sus aporías.

Lo que sostengo en este texto es que, dada una cierta lógica en el devenir de la filosofía clásica de la modernidad, el pensamiento hegeliano, en particular su concepción de la lógica, podría ser apropiado para esta tarea de desmontaje profundo.

Tanto el neorromanticismo del que presumen de postmodernos como la neoilustración, con sus aparatosos metodologismos burocráticos, pueden ser vistos desde allí, por debajo de los temas particulares, desde la operación del pensar que los preside. Y, desde luego, en la medida en que resultan visibles en su estructura más íntima, es posible emprender su crítica.

Por supuesto no es el Hegel de las habituales y casi rituales discusiones marxistas el que me interesa. Ni el de los barroquismos, en el fondo derivados de Kojève, que se han hecho frecuentes en Zizek, o en Judith Butler. No son las miradas, sorprendentemente exteriores, de Derrida o Heidegger sobre un filósofo que sospechan fundamental sin resignarse a examinarlo por sí mismo.

Como se podrá apreciar en la bibliografía brevemente comentada al final del libro, mi punto de partida es una lectura más interna, de algún modo más específica, o técnica, de las ideas de Hegel mismo, de acuerdo con un cierto consenso general que ya hoy es posible conocer y discutir de manera productiva entre los principales "hegelólogos"

actuales. Es decir, entre aquellos estudiosos que, sin la falsa pretensión de la neutralidad, por cierto han emprendido un modo de estudio más estricto, más apegado al filósofo y a su contexto de lo que ha sido habitual hasta hace poco.[3]

La tesis básica no es difícil de resumir y, con ella, el procedimiento que seguiré. Sostengo que el fundamento filosófico que enmarca la reflexión de las ciencias sociales, sobre todo de las que se empeñan en sostener su carácter de instituciones del saber, es una lectura prekantiana de la filosofía de Kant, probablemente adquirida desde la enorme influencia que el neokantismo ejerció en las universidades europeas desde 1860. Creo que es perfectamente posible especificar en qué consiste ese fundamento y, luego, emprender su crítica, de una manera general y fundante, desde categorías construidas a partir de la lógica ontológica desarrollada por Hegel.

En la primera parte del texto me preocupa establecer este camino. Describiendo la manera en que Kant organiza el campo filosófico que tiene ante sí y procede a una revolucionaria reelaboración en la que prácticamente ningún tema del pensar desarrollado por la modernidad queda sin remecer hasta los cimientos. A partir de esta base, trato de especificar de la manera más clara posible una mirada de conjunto sobre sus proposiciones, el tenor general de su proyecto.

Los fundadores de las ciencias sociales, y prácticamente todos sus seguidores institucionales, sin embargo, no han sido estrictamente kantianos. Importa mostrar cómo reformularon a su vez los temas filosóficos propuestos por Kant y mostrar que lo hicieron, en general, volviendo a las bases más profundas de la idea moderna de la realidad, ampliamente establecidas en la tradición que va desde Bacon y Descartes hasta Hume. De manera rápida, me interesa sugerir los ejemplos más generales que muestran esta operación.

Es desde esta perspectiva que una crítica radical de las ciencias sociales fundada en la lógica hegeliana se hace imaginable.

Pero una crítica de este tipo sólo se puede hacer desde un horizonte teórico que exceda el de la operación del pensamiento moderno. Esto significa razonar de una manera "postmoderna" en un sentido preciso, distinto de las modas que circulan bajo ese nombre. He dedicado un

[3] Mencionemos de manera provisional, para los más impacientes, a Terry Pinkard, Robert Pippin, Pierre Jean Labarriere, Félix Duque, Ramón Valls Plana, Jon Stewart, Stephen Houlgate, entre otros. Como se puede apreciar, una enumeración que no es habitual en las discusiones corrientes sobre el tema.

apartado a defender la idea de un Hegel "postmoderno". Para esto he tenido que especificar qué se puede entender bajo ese apelativo formulando un criterio que tenga algo más de sustancia que la simple crítica a la Ilustración que predican los neorromanticismos que se lo autoatribuyen.

Una periodización heterodoxa como ésta implica sostener que habría que ver en Kant al primer postmoderno, en el concepto, y que la filosofía del idealismo alemán podría resultar mucho más sutil y profunda de lo que las acusaciones simples de "metafísica" y "especulación barroca" han sospechado, o siquiera imaginado hasta hoy. El rendimiento teórico posible de organizar la historia del pensamiento contemporáneo de esta manera sólo se puede vislumbrar desde la segunda parte de este texto, dedicada a formular categorías lógicas teniendo presente la lógica hegeliana.

Santiago de Chile, en el sur del mundo,
febrero de 2008.

I. HACIA KANT

1. La filosofía alemana hasta 1780 y la que se ejerce en las escuelas hasta 1800 está dominada por la neoescolástica de Christian Wolff (1679-1754). Él ha construido un amplio sistema que gracias al apoyo de Federico II de Prusia se ha convertido en el canon de la enseñanza universitaria en todos los ámbitos de la filosofía. Ha escrito tratados y manuales extremadamente sistemáticos y abarcadores en los que ha recogido y consagrado la tradición racionalista que va de Descartes a Leibniz. Ha establecido como disciplinas filosóficas principales la metafísica (pensada como una lógica sustantiva), la cosmología racional, la teología racional y la psicología racional, de las que ha derivado "pensamientos racionales sobre" filosofía moral, ciencias naturales, fundamentos de las matemáticas y del derecho.

Kant irrumpe desde 1781, de manera casi sorpresiva, desde una universidad de provincia, con un sistema también extremadamente articulado que responde a todas y cada una de las cuestiones filosóficas que en Wolf parecían resueltas y cambia para siempre el modo de hacer filosofía.

Organiza el saber filosófico completamente de otra manera. Propone soluciones novedosas y radicales. Responde de manera profunda, sistemática y ambiciosa a toda la metafísica moderna desarrollada hasta entonces.

Sin entender esta vasta revolución no es posible entender a Hegel ni algunas de las claves más profundas de la modernidad.

2. Kant organizó el saber filosófico de la modernidad de un modo que resultaba particularmente conveniente para él y para sus sucesores. Cuando Hegel se pronuncia se atiene, en general, a ese marco. Por supuesto no es un orden completamente estricto, y al examinar en detalle la obra de cada filósofo se pueden encontrar toda clase de matices y

complejidades que probablemente lo alejan de las alineaciones propuestas. Sin embargo, como lo que es, es decir, como un orden que permite especificar de manera clara y distinta los puntos esenciales en torno a los que a Kant le interesa polemizar y proponer, es bueno atenerse a él. Lo usaré, tal como lo hace el filósofo, como una guía general.

Para Kant los dos grandes problemas de la filosofía moderna son el de la "razón teórica" y el de la "razón práctica", es decir, el problema de establecer un fundamento para el saber y el problema de establecer un fundamento para la acción moral. Se podría decir que el primero se refiere al ámbito epistemológico y el segundo al ámbito ético.

Vio acertadamente que, a diferencia de los griegos, la pregunta básica de la filosofía de la modernidad no es por el Ser sino por el saber sobre el Ser. Mientras los filósofos griegos formularon en primer término ontologías y a partir de ellas se preguntaron por la posibilidad y los límites del saber, los modernos se preguntaron en primer término por la posibilidad y las características del saber y, sólo desde allí, formularon estimaciones en torno a la ontología.

Pero Kant vio, también acertadamente, que en la modernidad el problema del saber es sólo el primer paso para plantear la cuestión realmente relevante e inquietante, a saber: cómo ordenar las relaciones sociales en un mundo de hombres libres.

Mientras que entre los griegos la consideración fundamental sobre la ontología es la que permite establecer también los rasgos y límites de la moralidad, en los modernos la razón teórica (el saber), opera como premisa de la razón práctica (la moral, la política).

Y no sólo se trata de la ética en sentido general. En rigor, el saber sobre la naturaleza no tiene otro objetivo que el dominio de la naturaleza, y éste, a su vez, no tiene otro objetivo que el dominio sobre los otros hombres. En esto Kant muestra una aguda lucidez que lo revela como un digno admirador de Francis Bacon, el primer demonio de la modernidad que formuló de manera absolutamente explícita y clara estas relaciones. No en vano Kant inicia su *Crítica de la razón pura* con una cita de este filósofo.

Así, para Kant, los dos problemas básicos de la filosofía son el fundamento de la posibilidad del saber y el fundamento de la posibilidad de la moralidad.

3. En el ámbito de la razón teórica, Kant ordenó a los filósofos modernos en torno a la diferencia entre empirismo y racionalismo. Los

empiristas son ingleses, escoceses e irlandeses como Francis Bacon, John Locke, George Berkeley y David Hume. Los racionalistas son en general continentales como René Descartes, Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz y Christian Wolff. Un orden que, como he advertido ya, no resulta válido para todos los aspectos de la filosofía de cada uno de estos autores pero es indicativo en este ámbito específico.

Ambas tradiciones compartieron sin embargo la idea del saber como correspondencia, es decir, como una relación en la que un sujeto capta (mentalmente) un objeto. Lo que supone, a su vez, una radical diferencia entre el sujeto (sustantivo, individual, cosa) y el objeto (sustantivo, dado, cosa). Y ambas tradiciones compartieron, como modelo de la certeza del saber, la idea de que las eventuales leyes que rigen la realidad deberían operar de manera universal y necesaria. Es decir, sólo si hay tales leyes se podría operar sobre lo real con certeza. Cuestión que es esencial para la seguridad con que emprendemos el uso de las técnicas.

Sin embargo, cuando trataron de explicar de manera fundada cómo es posible este saber universal y necesario sobre lo real ambas tradiciones se encontraron con toda clase de dificultades y llegaron a un curioso, y simétrico, fracaso.

Para entender esto es bueno partir del empirismo y, desde su impotencia, abordar la solución racionalista.

4. Según los empiristas el saber es posible porque el objeto es captado por los sentidos y elaborado como idea por el intelecto. A partir de esto, se puede decir que el saber es verdadero cuando su verdad (epistemológica) corresponde a la verdad (ontológica) del objeto. Esto es lo que habitualmente se llama "teoría de la verdad como adecuación",[4] o teoría de la representación: el objeto, presente (dado) ante el observador, es re-presentado en su actividad mental.

Curiosamente, a pesar de la evidencia que el sentido común (actual) pueda encontrar en esta idea, no es posible demostrarla de manera racional. El problema básico es que la correspondencia que es necesaria para establecer la verdad del saber implica una comparación: alguien tendría que observar el objeto y a la vez la idea que se ha formado en el sujeto para compararlos y así establecer su verdad. Pero cualquier observador que haga esta operación estará él mismo observando el objeto, es decir, de hecho no hará sino comparar su representación con

[4] Esta es la famosa formulación de Tomás de Aquino: "*Adequatio intellectu rei*".

la del primer sujeto. No compara una representación con un objeto, sino una representación, la suya, con otra. Y en general nadie podrá ponerse fuera del acto de observar para certificar la verdad de la idea representada por otro sujeto.[5]

Es importante notar que un conjunto de observadores que intenten cada uno certificar la verdad de las representaciones formadas en la mente de los anteriores muy probablemente llegarán a estar de acuerdo en torno a lo observado. Cada uno de ellos dirá, digamos, ante un árbol: "veo un árbol". Esto significa que, como conjunto, están de acuerdo en el contenido de sus experiencias.[6] O, también, significa que toman como "objetividad" de sus representaciones algo que no es sino su consenso intersubjetivo. O significa, si se me permite el énfasis polémico, que no es posible demostrar que conozcamos objetos como tales.

En términos de la erudición filosófica clásica, esto implica que el *cogito* cartesiano sólo puede conocerse a sí mismo. No puede, desde sí mismo, garantizar que conoce algo fuera de él. Y explica que Descartes, sabia y dogmáticamente, haya recurrido a la amabilidad de Dios para garantizar lo que la mera razón no podía. Según Descartes, si Dios es bueno no podría estar constantemente engañándolo, alterando el contenido de lo representado a través de algún genio maligno. Notemos, incidentalmente, que el propio *cogito* sólo puede garantizarse a sí mismo tras la dudosa operación de reconocerse como autoevidente. Lo que a su vez, nuevamente, requiere de la confianza en la existencia de Dios. Tanto los empiristas, más modernos y pragmáticos, como Kant, rigorista, dudaron seriamente de esta confianza cartesiana en que la prueba de la existencia de Dios podía ser un fundamento satisfactorio.

Si esta situación no fuese ya suficientemente grave, agreguemos aún que David Hume, un extraordinario filósofo gordito, mostró de manera contundente, extremando los argumentos de Berkeley, que tampoco es posible demostrar empíricamente los vínculos causales que son la forma

[5] Este argumento, notablemente simple y contundente, es del admirable George Berkeley quien además de soñar con evangelizar indios en Florida y oponerse radicalmente al racionalismo cartesiano, creyó firmemente en las propiedades medicinales del petróleo.

[6] Nótese que los observadores están de acuerdo directamente en sus experiencias. Sólo a partir de ellas llegan a estar de acuerdo en lo que dicen acerca de sus experiencias. Es decir, su consenso no es primariamente en el lenguaje sino en la experiencia misma. Las teorías del lenguaje que omiten el consenso en la experiencia reduciéndolo al consenso en torno al relato sobre la experiencia pueden ser impugnadas. No estamos obligados a pensar en sus términos.

común de las leyes de la naturaleza. De lo que resulta que ningún juicio empírico puede ser considerado como universal y necesario.

La tradición empirista culmina así en el escepticismo: no hay saber universal y necesario. En el ámbito del saber sobre lo real sólo podemos confiar en lo que nos indica el hábito. Pero esto significa también que no es posible un saber universal y necesario sobre la naturaleza humana. Es decir, que también en este ámbito, el de la moralidad, según los empiristas, lo único sabio en el orden moral es ser razonable[7] y operar de acuerdo con lo mejor de las costumbres.

5. Desde Descartes, los racionalistas habían anticipado de algún modo estos problemas: el saber empírico no se puede fundar a sí mismo, debe ser garantizado.

Para esto recurrieron, en general, a lo que podría llamarse "intuición racional". Un saber inmediato de principios encontrados sólo a través de la reflexión que establezcan tal garantía.

Descartes sostuvo que el *cogito* es autoevidente[8] pero tuvo que recurrir a la existencia de Dios para garantizar la conexión entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Spinoza, más radical, consideró que entendimiento y extensión no eran sino atributos de una misma sustancia divina que identificó a su vez con la realidad creada y creadora (*naturans et naturata*) de la naturaleza. En la misma línea Leibniz consideró que los principios de la lógica podrían operar como esa garantía. Y todo esto culminó en lo que en el fondo es su esencia: la afirmación dogmática de todos esos principios por Wolff, sin más respaldo que esa intuición racional, un saber inmediato que sin embargo se afirma también de manera meramente dogmática.

[7] Hay que tener presente que en la filosofía inglesa no es lo mismo ser "razonable" que ser "racional". De lo que se trata es, más bien, de la sabiduría del *common sense*, —que en español podría traducirse como "buen sentido"—, en lugar de las deducciones intelectualistas del pensamiento ilustrado.

[8] Hace muchos años, en la mejor introducción a la filosofía que conozco, en Santiago de Chile, el notable maestro Josefo Leónidas escribió que Descartes tenía un amigo cojito. El cojito se llamaba Ergo Sum quien, en sus conversaciones con el filósofo, le habría trasmitido los rasgos esenciales de su doctrina. Descartes, ante la experiencia de estas conversaciones, habría considerado a Ergo Sum como evidente. Afortunadamente, cuando su amigo cojito retornaba a su hogar y Descartes quedaba solo, junto a la chimenea, Dios le aseguraba que seguía existiendo. Cosa que, aliviado, volvía a constatar al día siguiente, cuando la conversación continuaba. Se puede ver esta historia maravillosa en Josefo Leonidas, *Los escandalosos amores de los filósofos*.

Por supuesto el resultado de esto, en la concepción de Wolff, es que los principios de la moralidad pueden ser deducidos desde ese fundamento que se ha encontrado por la vía del saber inmediato.

Así, en el ámbito de la razón teórica, tal como Kant ve las cosas el empirismo ha culminado en el escepticismo epistemológico, el cual conduce al relativismo ético que entrega la moralidad a los dictados del buen sentido. Y el racionalismo ha culminado en el dogmatismo que conduce a una teoría de la moralidad fundada en dogmas exteriores a la voluntad de los propios agentes morales.

6. En el ámbito de la razón práctica, que es en verdad su más profundo y sentido interés, Kant cree que se debe formular una idea de la moralidad fundada en un concepto particularmente radical de la libertad. Un concepto en el que la libertad sea entendida como autodeterminación, no sólo como inercia de las pasiones; en que la autodeterminación signifique responsabilidad moral absoluta individual y a la vez universal, una responsabilidad que opere de manera imperativa desde el mismo agente.

También aquí el orden que distingue entre empiristas y racionalistas le sirve para criticar, de manera simétrica, a unos y otros. Por un lado sus objeciones se dirigen al hedonismo ético que habría en Hobbes y en Hume. Un criterio en el que la diferencia entre lo bueno y lo malo equivaldría a la diferencia entre lo conveniente y lo inconveniente y ésta, a su vez, derivaría de lo que resulta adecuado o no a las pasiones naturales. Por otro lado, sus objeciones se dirigen contra el teísmo que, desde Calvino y Francisco Suárez, hasta culminar en Wolff, pretende fundar el cálculo moral en un saber sobre la voluntad divina deducido por los filósofos. En cada caso para Kant el asunto clave es la relación entre moralidad y libertad. Nuevamente, también empezar por los empiristas es preferible para desde allí examinar la respuesta racionalista.

7. Para los empiristas el sujeto no es sino intelecto, capacidad de cálculo; es, pues, capacidad de voluntad pero por sí mismo no se propone nada. Como intelecto propiamente tal carece de contenidos, es una mera capacidad de registro y cómputo que informa a la voluntad... a una voluntad vacía.

Todos los contenidos de este intelecto, a los que los clásicos llamaron "alma", provienen en realidad del cuerpo, del espacio natural en que esta alma está instalada. El alma es activa respecto de su capacidad de voluntad. Es pasiva en cambio respecto de aquello que recibe desde

el cuerpo. Puede, digamos como ejemplo, negarse a comer, pero no puede evitar sentir hambre. Estos contenidos respecto de los cuales es pasiva se llaman, justamente por eso, "pasiones". Prácticamente todos los filósofos clásicos escribieron tratados de las pasiones del alma. El primero, sin considerar los muchos escritos al respecto en los siglos XIII y XIV, es el de Descartes. El último del género es, quizás, la *Antropología* de Kant.

¿Cómo es posible ser libre en este contexto? Los filósofos empiristas se vieron obligados, para mantener esta vanidad tan apreciada por la modernidad, a introducir una dicotomía. Por un lado, no es posible ser libre respecto de las pasiones, las cuales se rigen por leyes naturales que, como tales, están dadas de manera universal y necesaria. Sí es posible en cambio ser libre respecto de las leyes que los propios seres humanos han establecido ya sea para coordinar las iniciativas que los exceden como individuos o para refrenar las consecuencias antisociales que puedan tener las pasiones. Es la dicotomía entre ley natural y ley civil.

Ser libre entonces es ser libre respecto de la ley civil. O, también, dar libre curso a la ley natural que opera en nosotros. "Libre" se es en este segundo ámbito, por cierto, en un sentido particular. La operación de las leyes naturales no puede evitar ser lo que es: su "libertad" equivale a la inercia.

Pero aun la concepción de la libertad respecto de la ley civil resulta un problema en el caso de los empiristas. Sobre todo para Kant. El punto es que las características de la libertad civil dependen a su vez de las características que se atribuyan a la ley que rige la naturaleza humana. Hobbes cree que por naturaleza los hombres son agresivos, antisociales, violentos. Esto significa que la ley civil deberá reprimir constantemente a los ciudadanos porque abandonados a su libertad natural resultarían peligrosos unos para otros y todos respecto del Estado. Hume cree en cambio que la ley natural hace que los hombres sean sociables, emprendedores, que sientan una "simpatía natural" por la propiedad privada y el intercambio. En este caso la ley civil sólo debe limitarse a coordinar las iniciativas comunes, la libertad sería beneficiosa para todos. Seguir la naturaleza sería la base apropiada para las mejores leyes civiles posibles.[9]

[9] En un emocionante párrafo Hume sostiene que "la razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servirlas y obedecerlas". Esto se puede encontrar en su *Tratado de la naturaleza humana*. En la traducción

En ambos casos la objeción básica es la misma: el que es libre de esta manera no es sino esclavo de sus pasiones, no se autodetermina realmente como sujeto moral. Es fácil notar sin embargo que este pronunciamiento kantiano es mucho más duro respecto de Hume, quien ha sostenido directamente lo contrario, que respecto de Hobbes, cuya lógica comparte en el fondo: no se puede confiar en el resultado que se seguiría de liberar las pasiones naturales.[10]

8. Los racionalistas, sin embargo, se exponen a la misma objeción. En el plan de estos filósofos los principios de la moralidad, e incluso sus preceptos determinados, se podrían deducir de una cadena argumental que empezaría en la revelación, dictada a los Padres y a los Evangelistas, seguiría en el operar de la intuición racional sobre la razón natural, que permite a los filósofos deducir principios racionales adecuados a la fe, y culminaría en el sano uso del entendimiento, que permite a los moralistas y juristas deducir de esos principios máximas morales y leyes civiles animadas de moralidad natural.

Demasiadas pretensiones cognoscitivas, demasiados intermediarios. Para el luterano y rigorista Kant este procedimiento se presta para dos objeciones centrales: la primera es que permite un cálculo —algo indigno— sobre la moralidad del cual se seguiría una negociación inaceptable para la auténtica fe: "Nos comportamos moralmente porque sabemos que seremos premiados, evitamos pecar porque las consecuencias serían terribles." La segunda objeción, relacionada de manera inmediata con la anterior, es que no es el agente moral mismo el que, en virtud de un imperativo interior, ha decidido libremente seguir el bien: lo ha hecho determinado más bien por un sistema de premios y amenazas. La autonomía del agente y la bondad intrínseca de la obra, éstas son las preocupaciones de Kant.

9. El problema de Kant, entonces, es complejo y tiene varios frentes, todos importantes.

española de Félix Duque (Editora Nacional, Madrid, 1981), está en el segundo volumen, en la página 617.

[10] A modo de comparación respecto de lo citado en la nota anterior, consideremos el siguiente pronunciamiento de Kant: "Las pasiones son cánceres de la razón pura práctica y, las más de las veces incurables, porque el enfermo no quiere curarse y se sustrae del único principio por obra del cual pudiera suceder esto." Este párrafo se puede encontrar en su *Antropología*. En la traducción española de José Gaos, de 1935, está en la página 204.

Rechaza la intuición racional como fuente de saber puesto que sólo permite afirmar un fundamento de manera dogmática: no hay saber inmediato, todo el saber se da en la experiencia.

Pero rechaza también el escepticismo que deriva de afirmar que la experiencia de los sentidos es toda la fuente del saber. Debe haber un ámbito de saber que sea a la vez empírico (se da en la experiencia) y universal y necesario. En el fondo el punto es que es necesario que el imperativo moral tenga estas características de universalidad y necesidad.

Rechaza, pues, la determinación de la moral a partir de las pasiones (empirismo) o del saber dogmático sobre Dios (racionalismo). El acto moral debe ser libre (autodeterminado), y a la vez universal (tender al bien supremo desde el agente mismo).

La situación se ve, hasta allí, algo difícil. Kant no se amilana en absoluto. Sobre la base de la construcción sistemática de Wolff, y habiendo despertado de su "sueño dogmático" con apenas una sumaria lectura de un artículo sobre la obra de Hume, emprende, de manera grandiosa, y lo cambia todo para siempre.

A grandes problemas... grandes soluciones.

II. KANT

1. Se podría decir que las dos grandes operaciones que Kant lleva a cabo como punto de partida son las siguientes:[11]

a) mostrar que la operación del saber constituye lo que captamos como objetos;
b) mostrar que los "objetos" clásicos de la metafísica (Yo, Mundo, el Dios de la razón teórica) no son objetos exteriores y por sí mismos subsistentes y cognoscibles, sino necesidades y operaciones internas de la propia razón en su uso teórico.

El yo individual no es una "cosa" por sí mismo (como el *cogito* cartesiano).

Ponemos el orden del mundo y, por ende, es nuestra actividad cognoscitiva la que nos permite captar algo como mundo.

Como no se puede demostrar que Dios existe, Dios resulta una entidad incognoscible, sobre la que no se puede hacer ningún cálculo a partir del cual determinar nuestras conductas concretas.

Pero esto puede decirse también de manera inversa, enumerando las convicciones que le interesa defender a Kant.

Sólo puede ser considerado de manera auténtica *sujeto* una entidad moral, libre y soberana.

[11] No es inútil recordar en este punto al estimado lector el carácter y alcance de estas consideraciones sobre la en muchos sentidos enorme filosofía kantiana. No hay ninguna manera razonable de resumir los múltiples aspectos del sistema filosófico de Kant en unas pocas páginas. Solamente podría apuntar ciertos aspectos esenciales para conectarlos con las ideas de Hegel que son el verdadero objetivo de este texto. Esto hace que muchas de las cosas que enumeraré a continuación pueden resultar de una erudición bastante abrumadora para el lector no especializado. No hay más remedio que buscar en textos más exhaustivos sobre el tema los elementos que sean necesarios para completar lo que aquí recorreré de manera sumaria. Me permitiría recomendar el volumen VI, *De Wolff a Kant*, de la *Historia de la filosofía* (1960) de Frederik Copleston.

Aquello que llamamos *mundo* no es sino un producto de la actividad de la razón.

Dios sólo puede ser experimentado a través de la *fe*, que no es propiamente un saber.

Quizás todo esto se pueda resumir en una afirmación suya, que parece consignar su proyecto filosófico: "Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe."[12]

2. Para conciliar su idea de que todo el saber tiene que darse en la experiencia, es decir, en un proceso mediado o, también, en un proceso en que no hay saber inmediato, determinado, de lo que habría más allá de ella misma, con la idea de que aun así es posible que haya saberes universales y necesarios, Kant distinguió, de manera completamente novedosa para la tradición de la filosofía moderna,[13] entre la afirmación empirista de que el conocimiento "procede de la experiencia", en el sentido de que ocurre "a través" de ella, y la afirmación, mucho más sutil, de que "se da *en* la experiencia".

El asunto es que, en el primer caso, los empiristas piensan al proceso del saber como un simple "traspaso", y a la actividad de la razón en él como una simple capacidad de registrar y, a partir de eso, comparar, ordenar o, en fin, computar. En el segundo caso, en cambio, Kant deja de considerar a la operación del saber como un mero "canal", o una mera operación sintáctica, y le atribuye un contenido.

Por un lado, ese contenido es un conjunto de actividades de la razón a las que atribuye la capacidad de configurar al objeto que es captado por el yo. Por otro lado, es la estructura de esas actividades, de cuya operación surgirían ciertos "usos abusivos", plenamente estructurales, internos (y como tales, ineludibles), que harían posible que creamos captar los "objetos" de la metafísica como si fuesen realmente objetos.

Es bueno advertir, como medida tanto de la novedad como de lo inverosímil de estas ideas, que tanto lo que captamos comúnmente como "yo" como lo que captamos habitualmente como "cosa" serían según Kant efectos de la actividad de la razón, es decir, no tendrían realidad efectiva y por sí mismos (carecen de ser en sí, de manera particular y

[12] En el "Prólogo" a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*, pág. 27.

[13] Los escoceses podrían reclamar, quizás con cierto derecho, que esta idea está presente ya en Hume, cuando sostiene que es la actividad de la imaginación la que *pone* la vinculación causal en los fenómenos. Mi opinión es que es bastante difícil restarle méritos a Kant, pero que es mucho más agradable sumarlos a Hume.

determinada). O, también, fuera de la razón humana no sería posible establecer la existencia de objetos determinados como tales o, incluso, de otros "yo" como tales.

Pero "algo" hay. ¡Debe haber! Es por eso que he insistido en que lo que no se puede establecer es la existencia de realidades *determinadas* es decir, particulares y efectivas. Cabe recordar la famosa tesis de la filosofía kantiana según la cual habría una realidad en sí incognoscible y como tal indeterminada que se configuraría, a través de una serie de actividades de la razón, como objetos.

3. Estas actividades de la razón (en su uso teórico) son, en sentido amplio, las categorías.

La proposición kantiana es que cuestiones como el espacio, el tiempo, la causalidad, la necesidad, la relación y la unidad no son características de eventuales "cosas mismas", exteriores y previas al acto de saber, sino que son aportadas por el sujeto, están en el orden de la razón misma.

El plan general es así. La actividad a la que Kant llama "intuición sensible" pone el espacio y el tiempo como marco en el cual es posible para el yo captar una cierta "variedad empírica", es decir, aprehender las evidencias primarias de los sentidos a partir de las que se constituirán los objetos. Serían las características de esta intuición sensible, dada a priori respecto del saber, las que harían posible el saber universal y necesario que Kant cree se puede encontrar en las matemáticas.[14]

Por otro lado, a partir de esa variedad empírica, la actividad que Kant llama "entendimiento" pone un conjunto de categorías —en total doce— que aportarían las condiciones que hacen posible captarla configurada como objetos. Kant pensó que de las características de estas categorías del entendimiento dadas a priori se seguía el carácter universal y necesario de las leyes de la física, en particular de la mecánica newtoniana. Pensó, incluso, que era posible deducir esas leyes determinadas desde esos rasgos propios del entendimiento.

[14] Pocos matemáticos actuales, quizás ninguno, compartirían el entusiasmo por el carácter universal y necesario de la geometría euclidiana, o de la teoría de números de la época de Kant. Es bueno advertir, sin embargo, que el problema no es trivial. Aun contando con el descubrimiento posterior de las geometrías no euclidianas, la filosofía de las matemáticas que la idea kantiana sugiere podría ser defendible. Algo análogo puede decirse sobre su estimación de que la mecánica newtoniana contendría leyes igualmente universales y necesarias. Kant podría ser, sin duda alguna, más ingenioso y profundo que un matemático o un físico ansiosos por mostrar el carácter banal de la metafísica.

Hasta aquí, sin embargo, la estructura de la facultad de conocer se ha comportado, por decirlo de alguna manera, razonablemente. Sin espacio y tiempo no sería posible captar la variedad empírica; sin la acción de las categorías no sería posible captar los objetos configurados como tales. Con tales actividades la razón ya es capaz de proporcionar un conjunto de fenómenos que podrían constituir un mundo. Pero el entendimiento no descansa. Requiere, de manera interna e ineludible según Kant, concebir ese mero conjunto de cosas como un *mundo*, y ese mundo como algo que es para un yo y entender la conexión entre yo y mundo como creada y sostenida por un Dios.

Curiosamente, según Kant, la razón no puede hacer estas tareas sin incurrir en un "uso abusivo" que la lleva a tomar sus propios productos como si fuesen realidades objetivas que existen por sí mismas.

El origen de esta anomalía metafísica es extraordinariamente importante en el plan filosófico de Kant. En el fondo de lo que se trata es que no sería posible, en virtud de la propia constitución de la razón en nosotros, saber de manera determinada cuáles serían las características objetivas y propias de estas entidades. O, para decirlo de modo aún más explícito, no sería posible un saber objetivo que permita deducir de algún modo la moralidad a partir las características del yo o del mundo natural o de un presunto Dios cognoscible y calculable. Así queda despejado el camino para sostener una concepción de la moralidad fundada en agentes autodeterminados y soberanos. Se podría decir, incluso, casi violentamente despejado.

4. Para el propósito de este texto, dos extremos de este plan kantiano son los más significativos.

a) En primer lugar, por un lado, el *yo* que conoce es una función en la subjetividad trascendental, no una cosa. En contra de lo que se suele creer, este yo es exterior a las cosas o, para decirlo de otro modo, percibe objetivamente a los objetos. Por esto se puede decir que Kant es un realista en sentido empírico. Pero, por otro lado, tanto ese yo como los objetos están dados en la experiencia, es decir, dentro de la facultad de conocer. Por esto se puede decir que Kant es un idealista trascendental.

Así, lo que el yo conoce no es ser sustantivo sino fenómenos. Las cosas, el espacio y el tiempo en que están, el mundo que las ordena, el Dios que pensamos como su creador, están dentro de la subjetividad trascendental. Son efectos de su actividad.

Pero, si el yo individual es una función de la razón, ocurre algo notable: yo no es lo mismo que sujeto. En el ámbito del saber el sujeto no es sino la facultad de conocer como conjunto, es decir, una realidad transindividual.

Por cierto, esto no es propiamente un sujeto, sino sólo una estructura, un conjunto de actividades. Para Kant lo que puede ser llamado propiamente sujeto sólo puede ser un ente libre: un sujeto moral.

Pero aun así este conjunto de actividades de la razón es una subjetividad en sentido real que de manera sustantiva hace posible el operar del sujeto particular.

b) Pero, en segundo lugar, que las cosas que captamos no sean por sí mismas Ser no significa que no haya Ser como tal, o que no haya Ser en ellas en particular.

Lo único que significa este hecho es que el Ser como tal es incognoscible.

Esto hace que el plan kantiano general sea más bien la facultad de conocer, con su estructura y sus efectos por un lado y, ante ella, un ámbito de Ser en sí indeterminado.

Pero con eso Kant no ha hecho más que reproducir la dualidad que los realistas pensaron en la relación entre yo y cosa ahora en la relación entre subjetividad trascendental y en sí indeterminado.

5. Cabe agregar unas pocas precisiones sobre este "en sí" misteriosamente incognoscible que ha postulado Kant.

Lo primero es notar que no hay "cosa en sí" (*ding an sich*) en el sentido de "en sí de la cosa". Es decir, no hay, por ejemplo, un en sí del caballo distinto de un en sí de la mesa. Justamente lo que ocurre es que "lo en sí" en general es incognoscible. De ahí que sea más apropiado llamarlo "lo en sí indeterminado" que, como hace el mismo Kant, "cosa en sí".

Desde luego, en la medida en que es incognoscible, en este en sí no puede haber ni determinaciones particulares (formas, colores, tendencias, número) ni, en él como tal, categorías (tiempo, causa, realidad, existencia). Tampoco, y esto es esencial, puede haber un señor de barba blanca creando a Adán desde el barro, y luego echándolo del Paraíso por seguir la libertad de la que ha sido dotado y que le es propia y constitutiva.

Sin embargo, algo más esencial aún, para Kant ¡debe haber lo en sí! El punto es que es en ese ámbito incognoscible donde Kant ubicará

dos nóumenos que son clave para su lógica: la realidad de Dios y la de la inmortalidad del alma.

Que Dios no se pueda conocer de manera determinada, que por ejemplo no se pueda demostrar empíricamente que existe, no puede significar, desde luego, que no existe. La fórmula de Kant, sin embargo, es sutil: introduce su existencia sólo como postulado de la razón práctica, es decir, como una condición sin la cual la realidad efectiva de la moralidad sería impensable.[15] Para decirlo de un modo famoso: si Dios no existe, todo está permitido.

Kant es sin embargo particularmente ambiguo respecto de la realidad de este en sí indeterminado en general. Por un lado, no puede decirse que sea real o existente, puesto que ambas nociones no son sino categorías. Ante esto lo que afirmó es que lo en sí no es sino un mero límite: lo que quedaría si se "descontara" la acción de las categorías. Por cierto este acto de "descontar" es imposible no sólo por razones empíricas: somos la estructura de la facultad de conocer; "descontar" esa actividad no es sólo quedarse sin objeto sino también sin sujeto. Esta versión de tipo epistemológico y meramente negativa en la que lo en sí no es algo sino un límite más allá del cual todo es inimaginable es hoy la versión estándar entre los kantianos.

Pero, por otro lado, Kant debe afirmar una cierta sustantividad para los nóumenos tan importantes que quiere defender. Esta afirmación, aunque no pueda tener la forma de las categorías, debe sostener por lo menos el Ser de aquello que postula. Hegel dirá mucho después, de manera algo irónica: "lo en sí, del que lo único que se puede decir es que Es". Sin esa afirmación del Ser del nóumeno postulado la argumentación ética de Kant quedaría abandonada a la aparente arbitrariedad de un postulado que, como mero postulado, no lograría garantizar la posibilidad de aquello que fundamenta.

Así, de una manera mucho más apegada a la lógica y a la fe contenidas en el plan kantiano, los filósofos que le siguen asumirán a lo en sí como algo más que puro límite. Lo asumirán dotado de esa cierta sustantividad que no se puede pensar directamente, porque la forma del saber está enmarcada en las categorías, pero que es necesaria para que

[15] Por supuesto, al bueno y rigorista Kant jamás se le ocurrió que quizá la efectividad de la moralidad es efectivamente impensable, y que en el mundo impere, de manera propia y esencial, un estado de amoralidad permanente. Una posibilidad como esta, esencial e internamente horrenda, sólo se les pudo ocurrir a los filósofos del siglo XX.

el gran objetivo se mantenga: fundamentar un concepto de la moralidad que coincida con la afirmación radical de la libertad.

6. Porque ocurre que, después de tan titánicos esfuerzos, el sistema de Kant ha quedado afectado por profundos desequilibrios. Desequilibrios que quizá se podrían sospechar desde el principio si es que quiso afirmar a la vez, y según un mismo principio, el orden del cielo estrellado y el orden moral.[16]

Por un lado resulta que es posible conocer de manera universal y necesaria pero sólo al precio de conocer sólo formas y leyes y no los contenidos mismos, no el ser como tal. Por otra parte resulta que es posible saber las condiciones bajo las cuales un acto es moral pero a la vez es bastante difícil determinar qué actos efectivos cumplen de manera real con esas condiciones.

Como Kant, moralista y pietista, no puede evitar asociar la felicidad con la realización de las pasiones resulta que para él la felicidad no puede ser ni el objetivo ni la causa de un acto moral, y ni siquiera es posible considerar que un acto sea moral porque haya contribuido a hacer el bien. Esto hace que no haya ninguna conexión entre la virtud y la felicidad. Los malos pueden perfectamente ser felices y, en algún sentido, se puede sospechar que lograron serlo justamente porque son malos. Y los buenos pueden perfectamente sufrir en virtud de su bondad y, de manera correspondiente, quizás sea esperable que efectivamente sufran. Es perfectamente claro entonces por qué se puede llamar "rigorista" a la moral kantiana. Es indudable que pocos se sentirán espontáneamente inclinados a seguirla. Y es entonces perfectamente claro por qué Kant fue tan drástico y peyorativo con las "inclinaciones" en general.

Hay que agregar aquí, también, el curioso desequilibrio entre una subjetividad trascendental, que opera en el ámbito teórico, que no puede ser imaginada sino como una entidad transindividual, es decir, que no es ni puede ser deducida por la operación empírica de los individuos, y la posibilidad de la acción moral en el ámbito práctico que, ahora sí, reside completamente en los individuos sin que ninguna circunstancia transindividual deba afectarla. En Kant ocurre que si bien somos una

[16] En la "Conclusión" de la *Crítica de la razón práctica* se puede leer una de sus más famosas citas: "Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes cuanto más reiterada y persistentemente se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado que está sobre mí y la ley moral que hay en mí." (Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, pág. 171.)

comunidad humana ligada internamente en el acto de conocer, somos en cambio una colección de individuos a la hora de comportarnos moralmente.

Pero el punto más delicado en estos desequilibrios es el contraste entre el extremo rigor con que demuestra que el conocimiento de una realidad exterior determinada es imposible y la relativa debilidad con que postula que la realidad de la acción moral sí es efectivamente posible. Justamente lo demoledor que ha sido en el primer ámbito lo obliga a quedarse en el nivel de los meros postulados en el segundo.

Estos notorios contrastes son los que los filósofos inmediatamente siguientes van a criticar con más fuerza. Y la crítica al dualismo que hay en ellos es el punto de partida de Hegel.

III. LAS CIENCIAS SOCIALES COMO KANTISMOS

1. No es lo mismo fundar un saber que fundar una disciplina. Como es tan sabido y reiteradamente enseñado, las ciencias sociales fueron "fundadas". Desde la década de 1840, en una primera oleada, la sociología, la psicología, la economía. Desde el fines del siglo XIX, en oleadas sucesivas, la antropología, la ciencia política, la ciencia de la comunicación social, hasta agregar hoy un bastante largo etcétera.[17]

Sostengo que lo fundado en estas fundaciones no es el saber sobre lo social, ni siquiera el saber científico, sino que estos eventos corresponden más bien, simplemente, al proceso de su institucionalización.

La racionalidad científica es una forma del saber históricamente arraigada en la sociedad moderna. No es la única forma histórica del saber. No es sinónimo por sí misma de saber, ni siquiera del mejor saber, o del saber "correcto". Se puede hablar de saber científico de lo social desde que hay modernidad. Es decir, desde Tomás de Aquino, Guillermo de Occam, Marsilio de Padua. O, al menos, desde Nicolás Maquiavelo y Jean Bodino. Y sobre todo desde los que son los verdaderos "Galileo y Newton" de la ciencia social: Thomas Hobbes y David Hume.

Con Comte, Durkheim, Weber, Fechner, Wundt, Say, Cournot, Merkel, Hering, Malinowski, Mauss, lo que se crean son las disciplinas, las instituciones del saber. Aparecen entonces las cátedras universitarias, las revistas y se crea una serie de lenguajes especializados. Se funda la diferencia entre observador y objeto así como entre experto y lego. Aparecen las discusiones gremiales encubiertas como discusiones teóricas y surge la retórica del método científico como legitimación.

[17] Un rasgo curioso de esta verdadera manía por la "fundación" es que la mayoría de las disciplinas fueron fundadas... varias veces. En el caso de la psicología es singular: hay al menos seis eventos en los que se presume que habría ocurrido por fin el inicio de la ciencia, y el consiguiente fin de la especulación.

En suma, el saber moderno sobre lo social aparece ahora explícitamente como saber-poder, una retórica socialmente reconocida y autorizada que vehiculiza la operación del poder.

2. Cada una estas "fundaciones" está profundamente cargada de "ánimo fundacional". Son fuertemente polémicas: están dirigidas explícitamente a "superar la metafísica", "empezar de nuevo". Son también fuertemente gremiales: atravesadas por la preocupación de distinguir "objetos" propios y obsesionadas por distinguir campos intelectuales y áreas de discusión autónomas. Están impregnadas de optimismo positivista y metodológico. El método permitiría, de manera clara y distinta, llegar a saber lo que no se ha sabido, o sólo se ha sabido de un modo rodeado de confusión y vaguedad metafísica.

Pero, justamente en virtud de este optimismo fundacional, los nuevos "científicos sociales" no critican ni menos aún refutan la metafísica anterior: simplemente la rechazan y la abandonan. Pretenden operar sin fundamento, en un doble sentido: no serían una reflexión, ni menos una continuación, de la tradición moderna (serían algo realmente nuevo); operarían directamente sobre lo real, ateniéndose simplemente a lo dado.

Por supuesto, como suele ocurrir a todos los "matadores" de la filosofía, lo único que consiguen con esto es reinventarla de manera tonta, sin siquiera notarlo ni ser conscientes de la omnipresencia de lo que pretenden destruir. Los fundamentos "abandonados" permanecen, de manera acrítica, en lo que dan por "obvio", justamente en lo que han declarado "fuera de la discusión científica".

Es importante advertir que, bajo la acusación genérica de "metafísica", los fundadores de las ciencias sociales han agrupado, sin reflexión, casi sin saberlo, al menos tres momentos esenciales de la ciencia clásica, que era una y la misma que la filosofía clásica:

a) el momento clásico como tal, que es el de la reflexión desde Descartes hasta Hume (1630-1780);
b) las *Críticas* kantianas, que desmontan y reformulan las bases mismas de todas esas filosofías (1781-1793);
c) las críticas postkantianas a Kant y a toda la modernidad en los idealistas alemanes, sobre todo Fichte, Schiller, Jacobi, Schelling y Hegel (1790-1830).

El destino de estos tres momentos en manos de los "fundadores" es muy distinto.

El idealismo alemán es el enemigo directo. Universalmente vilipendiado, es el blanco y origen de las estigmatizaciones, de los juicios peyorativos, de los ejemplos burlescos.

Kant es admirado con reticencia, pero terminará imponiéndose en una versión que lo convierte principalmente en "epistemólogo", soslayando asumir de manera directa su concepción moral (es la era de la "neutralidad ética") y abandonando por completo sus ideas en torno a la estética y la teleología. Una versión genérica de su supuesta "epistemología", sin embargo, será asumida casi en general bajo el impacto primero de la hegemonía neokantiana en la mayoría de las universidades europeas y, luego, de manera indirecta, bajo la influencia de la fenomenología husserliana.

En cambio los grandes temas de la filosofía clásica, cartesiana y empirista, quedan asumidos como fundamento invisible, profundo. Como aquello que, dado por obvio, no tiene sentido discutir. Y también como marco de la reformulación "epistemológica" de la *Crítica de la razón pura*.

Así, un kantismo razonado de manera en esencia prekantiana se convierte en el fundamento, en el tramado de "obviedades" históricamente construidas pero indiscutidas e indiscutibles de la operación disciplinar del pensamiento sobre lo social, el tramado que delimitará lo que le resulta pensable y expulsará, de manera correlativa, como "impensable", lo que se estigmatizará como "metafísica". Algunos de estos "kantismos" fundantes son los siguientes.

3. La idea de que sólo es posible conocer fenómenos (lo que aparece) y de que el intento de tratar de establecer "el fondo de las cosas mismas" sólo puede conducir a la tan infame "metafísica". Una idea compartida en el fondo tanto por los que se pueden considerar directamente como positivistas como por los diversos tipos de "construccionismos", que se presentan como críticos de aquéllos.

Bajo esta simplificación se mantiene la idea de un "en sí indeterminado", un "algo" genérico incognoscible que sería lo real como tal más allá de los fenómenos pero de una manera desustancializada. No ya el lugar del nóumeno, indeterminado pero de algún modo sustantivo, meramente postulado pero necesario para garantizar la moral, sino un mero en sí abstracto. Un lugar que sólo se consigna por un a priori

realista, "algo tiene que haber", pero que no cumple realmente ninguna función, ni cognoscitiva ni moral.

Para los positivistas metodológicos no es que haya allí "nada", vacío. Se trata simplemente de que, como es incognoscible, especular sobre ello sólo puede inducir a error.

Para los positivistas radicales (como Skinner o Wittgenstein) el asunto es que efectivamente y de manera real "no hay nada allí". Afirmación que incluso sus más entusiastas seguidores tratan de moderar para presentar algún tipo de razonamiento análogo al anterior.

Para la traducción que se hizo de la fenomenología husserliana a la ciencia social, habría allí unos "núcleos de predeterminación" que, dada la suspensión fenomenológica, podrían ser captados en su pureza, más allá de los prejuicios en que "la teoría" los ha encasillado.

Por supuesto, la plausibilidad de cada una de estas posturas depende de que mantengamos la idea de una diferencia entre lo que el sujeto puede saber y una cierta realidad incognoscible que lo trasciende. Sin embargo no estamos obligados a pensar de esa manera.

4. A su vez, la idea kantiana de que lo real mismo sería incognoscible derivó en la noción de que no tiene sentido tratar de encontrar la "verdad sustantiva" de un fenómeno, e incluso a reducir la idea misma de verdad a una mera construcción epistemológica, negándole todo valor ontológico al término. Un escepticismo que, sin embargo, es claro que Kant mismo habría rechazado.

Al retroceder el valor ontológico de la verdad, retrocede también, de manera correspondiente, la búsqueda de causas y, con ellas, la de auténticas explicaciones.

La "verdad" se convierte en la simple correspondencia entre lo observado y la realidad de las consecuencias pragmáticas que se seguirían de afirmarlo. Las "causas" se convierten en meros nombres para la pertenencia de casos particulares a reglas más generales, como la famosa y notoriamente absurda "causalidad estructural" que ligaría las partes con el todo. Las "explicaciones" no son sino nombres de fantasía para lo que en realidad son sólo constataciones descriptivas.

Hay que recordar que buena parte de la idea clásica de causa tenía origen y sentido en la idea de que conociendo las causas se podría operar con más eficacia sobre los efectos. De ahí que la idea clásica de "explicar" algo correspondiera, ni más ni menos, que a encontrar su causa. E incluso, retrocediendo de las causas a las que serían a su vez

sus causas, se tenía la esperanza de encontrar una serie de conexiones que ponían al fenómeno particular en ámbitos y contextos cada vez más amplios estableciendo de esta manera un cierto "horizonte de comprensión".

Todo esto se derrumba ante el kantismo genérico del en sí incognoscible. La búsqueda de causas da lugar a la mera constatación de correlaciones. De lo que simplemente se establece como "junto a" no se puede afirmar realmente que haya sido explicado o, menos aún, comprendido. El imperio de la correlación, el de la simple actividad de describir, inhabilita para la acción. La metodología estricta que ha denunciado el resabio metafísico de la causalidad se convierte en el escondite ideal para el burócrata.

La realidad como tal, encubierta en la fantasmagoría del fenómeno, no será más que la "caja negra" del pragmatismo de los conductistas metodológicos, e incluso quedará bajo la sospecha de su simple inexistencia. Todo intento de buscar causas, sentido, sustancia inteligible más allá de los fenómenos no sería sino bruma metafísica.

¿Por qué?: "porque no hay nada allí". O, también, porque de haberlo sólo sería un sin sentido, algo que carece de leyes, que ocurre de manera puramente contingente. estas curiosas afirmacionesse pueden encontrar por doquier en Wittgenstein, en Deleuze, en Cioran o en Heidegger y en tantas prolongaciones literarias o filosóficas de ellos. Curiosas, por la cantidad de metafísica que afirman sin rubor de lo que han declarado de suyo y a priori inaprensible.

Apurado a pronunciarse sobre "eso", el giro de Wittgenstein es indicativo: "Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico."[18] He aquí la difícil novedad del vacío kantiano, descrito en clave mística que angustió ya a Guillermo de Occam seiscientos años antes, que fue respondida por él prácticamente en los mismos términos y que permanece, omnipresente y subterránea, a lo largo de toda la modernidad hasta aflorar, entre muchas otras veces en el ya citado "tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe", de Kant.

5. Otra vertiente del mismo espíritu kantista, preocupada de ir más allá del mero describir y de evitar el extremo escéptico, aunque asumiendo

[18] Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1917). Esta es la sentencia 6.522 en el presuntuoso orden del *Tractatus*. En la edición bilingüe en español está en la pág. 203.

el en sí incognoscible, consiste en sostener que sí se puede encontrar una legalidad no meramente descriptiva en lo observado, pero que esa legalidad es producida a través de series de consensos lingüísticos.

El "objeto" es construido. Pero no ya por la operación de algún modo sustantiva de la razón sino por el operar, en el fondo meramente formal, en el lenguaje.

Esta "intervención del lenguaje" en la construcción de lo social permite una amplia variedad de constructivismos que van variando de acuerdo a ejes principales. Lo construido puede ser la cosa individual, el objeto en sentido semántico, como mero significante o un campo semántico global en el que se dan los objetos. El sujeto de la construcción puede ser el individuo o bien los colectivos ligados sólo por algún rasgo común, las comunidades constituidas de manera global por su actividad constructiva.

Pero cuando se examina la deriva de la lingüística a lo largo del siglo XX se puede apreciar el destino a que la condenan sus orígenes kantistas.

Para Ferdinand de Saussure hay aun una "actividad mental" que es capaz de formar significados a partir de su poder de puntuar lo real indeterminado por sí mismo.[19] Esta actividad es capaz también de asociar a esos significados "imágenes acústicas", representaciones de sonidos a los que él llama "significantes". Éstos, sin embargo, no serían detectables por otro hablante si no son puestos, a su vez, en un cierto soporte (como el aire, o la tinta). Así la operación de traducción que tiene que hacer el hablante que escucha es reconocer el código en el soporte, captar en él al significante y distinguir así, ya sea de manera metafórica (por su relación con el significado) o metonímica (por su relación con otros significantes), de qué significado se trata.

El asunto, entonces, es así: el significante es "visible" (en el soporte) aunque en rigor es mental. El significado también es mental, corresponde a una actividad "interior". Lo real, a lo que el significado eventualmente refiere, es incognoscible. Lo que hace, incidentalmente, que los significados no refieran a objetos reales determinados sino sólo a

[19] Este ejemplo, la deriva de la lingüística moderna, podría ser desarrollado con más detalle. Consigno aquí sólo las líneas esenciales de un argumento mayor. Hay que notar, como mínimo, para empezar, que ya en Saussure no se trata de la actividad de la razón constituida en facultad de conocer sino simplemente, y de manera genérica, de una cierta "actividad mental" que se supone sin más como mera obviedad.

la construcción mental de esos objetos, es decir, hace que los "objetos" no sean sino entidades en el lenguaje, no fuera de él.

Roman Jackobson y su generación, en cambio, encontraron esta explicación llena de metafísica. El punto esencial es ¿cómo se entera el observador de los significados que habría en la "mente" de otro hablante? Jackobson es rigurosamente "científico" en esto: en rigor sólo nos consta el significante, no el significado. El que haya significados no sería sino un efecto del juego de los significantes entre sí.

Esta es una idea notable porque, en el fondo, lo que pone en duda es que haya una cierta "actividad mental" que genere los significados.

Tal como Saussure ha dejado en suspenso la realidad determinada del objeto y lo ha convertido, muy kantianamente, en un efecto del acto de significar, así Jackobson ha puesto en suspenso al sujeto, convirtiéndolo en un efecto del acto de "significantear".

Este curioso sujeto pseudocartesiano podría decir: "Significanteo, luego... ¡soy!"

El que el significado no sea sino un efecto de la circulación del significante no puede implicar otra cosa sino que el sujeto mismo sólo sea también un efecto de esa circulación.

¿Pero no era el significante una "realidad mental"? No, ahora ya no puede serlo puesto que la sede eventual de esa "realidad" ha sido relativizada o suspendida. Una consecuencia inevitable de esta línea de razonamientos es que los significantes tienen que ser identificados con el mero código que es posible observar en el soporte.

Pero esto significa, a su vez, que el llegar a ser un sujeto o, en rigor, a parecer serlo, no es sino la coordinación en el espacio físico de un cierto orden en el soporte mismo, en el acto de intercambiarlo con fines que, desde un punto de vista ontogenético, resultan a la larga comunicativos.

Hay movimientos, digamos, corporales. A través de milenios los seres humanos coordinan una y otra vez, en contextos específicos, esos movimientos. Esto les resulta útil en un contexto adaptativo. A la larga estas coordinaciones llegan a ser tan sofisticadas que crean la impresión de tener su sede en una entidad existente por sí misma: una "mente" o, peor, un "sujeto".[20]

[20] Quizá la más consistente y clara formulación de este resultado crudamente conductista puede encontrase en el libro de Humberto Maturana y Francisco Varelam, *El árbol del conocimiento* (1980).

¡Deshagamos las brumas metafísicas de una vez! No hay más sujeto que el fantasma que nuestros antepasados fueron complicando más y más, sólo a través de coordinaciones motoras, de índole meramente corporal, hasta que hemos llegado a creer que existe por sí mismo. O, incluso, en el colmo de la metafísica, ¡que piensa!... y más... que eso haría "autoevidente" que... existe.

Si agregamos a esto el extremo de que esa circulación de los significantes carece de un orden intrínseco y no hace más que girar en torno a una falta constitutiva y ordenarse a partir de ella de manera completamente contingente (Lacan), habremos llegado al límite del absurdo, de la disgregación de todo el horizonte moderno, sin otro rendimiento que sesiones de psicoanálisis de consolación o prédica de pesimistas profesionales.

Sólo nuestra tozudez institucional, cargada de burocratismo, resignación y escolástica, nos impide ver que este pomposo rey circula ante nosotros notoriamente desnudo.

6. Pero estos formalismos "epistemológicos" están estrechamente relacionados con el formalismo que deriva de la teoría moral que Kant ha planteado en su *Crítica de la razón práctica*.

Ocurre que Kant ha sido tan radical con la autodeterminación moral que, para que el acto moral sea efectivamente libre, no puede ya deducir sus contenidos. Ni de la costumbre, ni de la felicidad posible, ni de la naturaleza, ni de Dios. Puedo saber qué condiciones debe cumplir un acto para ser considerado como moral pero no puedo saber, de manera general y previa, qué actos determinados cumplen con esas condiciones.

Se sabe que un acto es moral sólo por su forma, porque cumple con ciertas condiciones: es universal, es libre (autodeterminado), conduce al supremo bien (el de todos), opera de tal manera que en él los seres humanos son siempre fines y no medios, etcétera. Kant formula estas condiciones de varias maneras, cada una significativa.

Por supuesto, si bien estas condiciones son formales en el sentido de que no nos indican qué debemos hacer sino solamente cómo, en Kant están relacionadas con una serie de sólidos postulados y nociones que le dan una cierta consistencia sustantiva: el postulado práctico de la existencia de Dios, la idea cristiana de amor al prójimo, el postulado de la inmortalidad del alma, la idea de supremo bien. Ideas todas,

por supuesto, demasiado metafísicas para el rigor "científico" de las ciencias sociales.

Pero algo central en este procedimiento, nuevamente desprovisto de la sustancia filosófica que lo animaba, fue recogido y se convirtió en una práctica recurrente: nadie puede saber de manera determinada qué es moral o inmoral, justo o injusto, bueno o malo por sí mismo, de manera objetiva o sustantiva. Por lo tanto lo que compete al científico social (que además, en pleno delirio de autosuficiencia, se ha declarado "neutral" desde un punto de vista ético) es sólo establecer el modo en que la acción social debe operar para lograr el equilibrio social.

No se trata ya de la "acción moral" sino de "acción social" en general. No se trata ya de la justicia, la moral, el bien, sino sólo de la paz, entendida en su forma abstracta de mero equilibrio.

Es el caso de los conocidos formalismos presentes en la teoría pura del derecho de Hans Kelsen, de la teoría sistémica de lo social de Niklas Luhmann o de la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas. Es notable, por lo demás, que cada uno de ellos reconozca explícitamente su filiación kantiana.

El asunto es que en cada uno de estos casos un teórico social se ha limitado a formular las condiciones formales bajo las cuales podría haber, en el mejor de los casos, una convivencia social armónica y, en el peor, meramente equilibrio.

Cada uno de ellos pretende meramente describir dichas condiciones y hace el ejercicio, "a la Kant", de "deducirlas" de presunciones que les parecen lógicamente básicas. Y, por cierto, en tanto meramente lógicas, ineludibles.

Por cierto esta honradez del formalismo es una virtud monstruosa. Se tiene una virtud monstruosa cuando su ejercicio sincero y auténtico coincide con un vicio. Es el caso de la prudencia de los cobardes, o la sinceridad de los cínicos, o la valentía de los tontos.

Hay un hondo significado filosófico en el que pueda haber virtudes monstruosas. Esta es una evidencia de que no es posible separar de manera abstracta e invariable lo malo de lo bueno. Y este significado profundo toca a su vez a lo que es la sustancia filosófica del formalismo jurídico. Lo que se ha intentado en él es separar lo que en el derecho se supone puro e incontrovertible de lo que obviamente tiene los desagradables rasgos de lo impuro. O, también, se ha tratado de separar las condiciones puras de posibilidad de algo (el derecho) de la *efectividad en que esas condiciones puras aparecen, mediadas por toda*

clase de impurezas. Obviamente este procedimiento, como el mismo Kelsen lo reconoce, y como lo reconocerán también, luego, Habermas y Luhmann, remite a Kant.

Kant, en el plano de la ética, y luego, sucesivamente, Kelsen, Habermas y Luhmann, en el plano aún más implausible del derecho, se han preocupado por formular condiciones de posibilidad racionales y abstractas (puras) bajo las cuales algo puede ser considerado como tal cosa (como acto moral, como norma jurídica, como acto comunicativo, como sistema normativo), sin considerar o, incluso, considerando de manera polémicamente adversa las circunstancias reales en que esa tal cosa pueda darse (impuras), o los fundamentos de contenido determinado de los que puedan derivarse (metafísicos).

La diferencia entre tales condiciones formales y la realidad empírica es sin embargo simplemente abrumadora. Hay en ellas un curioso misterio: parecen no ocurrir en ningún lado ni en ningún momento histórico.

Por cierto hay sociedades y situaciones que se les aproximan de manera envidiable: son justamente las "democracias" europeas perfectamente "occidentales", sobre todo en los últimos cincuenta años.[21]

¿Qué hacer, sin embargo, si esas condiciones abstractas insisten, malévolamente, en no expresarse en eventos reales y efectivos? ¿Qué hacer si los actos que pretenden ser morales son manifiestamente interesados, o las normas que pretenden ser válidas son desdeñadas en nombre de otras que no lo son completamente sólo en nombre de la eficacia, o los actos que se presumen como comunicativos están atravesados de hipocresía y dobles intenciones, o el sistema que supone roles predecibles está compuesto de hecho por conductas variables y contingentes? Digamos, en general, ¿qué hacer con el doble estándar en que los actores dicen querer actuar moralmente, o de manera comunicativa, o acatando la validez como marco, o la predictibilidad como conducta y, sin embargo, de hecho manifiestamente hacen lo contrario y obtienen rendimientos provechosos con ello?

La primera reacción de los intelectuales ilustrados y racionalistas que han formulado o defendido estas teorías es un asombro que asom-

[21] Por cierto, para ajustar esta optimista estimación histórica es necesario poner en un cierto paréntesis algunos años y algunos eventos oscuros como la guerra de Kosovo, la corrupción negada y omnipresente, la rapacidad capitalista, las barriadas de inmigrantes.

bra.[22] No pueden creer que se den tales cosas entre seres de los cuales han decretado, sin más fundamento que su propio iluminismo, que serían racionales, en principio veraces e incluso en el fondo buenos. Por supuesto, como tales decretos no son constatables en los hechos, la segunda reacción es de indignación: algo horrendo debe estar ocurriendo que impide que esas virtudes se expresen. Kant es explícito: la ignorancia y las pasiones. Kelsen es oblicuo: la sociedad no está suficientemente racionalizada. Habermas es progresista: las desigualdades sociales que derivan de la ambición instrumental. Luhmann es críptico: cuando en un sistema la entropía aumenta... puede haber conductas antisistémicas...

Y entonces, como por arte de magia, las condiciones de posibilidad que parecían meramente formales se convierten en ideales normativos, es decir, justamente la clase de cosas que Kelsen o Luhmann sostienen que no habría que considerar en una ciencia del derecho.

En Kant debemos seguir las claramente especificadas condiciones que hacen que un acto sea moral. Y en esto no hay contemplaciones: si Usted debe, puede. Kelsen y Luhmann, en cambio, lo niegan. Sostienen que han hecho una mera descripción (de la norma, de un sistema jurídico) allí donde no es difícil notar que en realidad han establecido una prescripción. Prescripción que, en el caso de Kelsen, afecta al ordenamiento jurídico como conjunto: en él el valor que debe imperar en el origen y aplicación de las normas debe ser la validez. Y en el caso de Luhmann afecta a la sociedad como conjunto: en ella los roles deben ser cognoscibles y predecibles. En cualquiera de los dos casos lo contrario significaría el caos. Habermas, en cambio, más sincero y contemporizador, reconoce que la realidad de una racionalidad comunicativa es algo que hay que perseguir, en particular profundizando la democracia.

En todos estos casos, sin embargo, la cruda situación es la misma. La realidad esencial, formalmente caracterizada, es como es. Si no ocurre de hecho nosotros tenemos la culpa. O no somos suficientemente racionales, o no somos suficientemente predecibles, o somos simplemente inmorales. Si esto no tiene arreglo el intelectual simplemente se lavará las manos o se retirará desencantado. Una trayectoria predecible. Mientras más extremas, abstractas y "racionales" son las condiciones que se

[22] Otro caso posible de virtud monstruosa lo es no la estupidez de los inocentes sino la inocencia de los estúpidos. Es necesario, sin embargo, considerar también la posibilidad de que el cinismo contenido en la sinceridad de un cínico podría ser indetectable.

le impusieron a la realidad, más probable y profundo es el desencanto resultante. No es raro que los más extremamente idealistas sean luego profundos desencantados, o simplemente traidores.

¿Qué ocurriría en cambio si estas famosas condiciones de posibilidad no fuesen ni verdaderas ni posibles? Por supuesto esta es una pregunta extraña que un intelectual kantiano se apresurará a simular no entender. ¿Cómo podría ocurrir que formulaciones que no expresan sino meras condiciones de posibilidad sean falsas? Es obvio que, en tanto formulaciones, son posibles ya por estar formuladas. Es claro sin embargo que esta astucia intelectualista no pasa de ser un simulacro. La cuestión sustantiva no está en los enunciados como tales, que pueden ser trivial y tautológicamente verdaderos y posibles, sino en el asunto mismo respecto del que declaran ser formulaciones necesarias.

Podría ocurrir que las condiciones que hacen que un acto sea moral, o que una norma sea jurídica, o un acto comunicativo, o algo un sistema jurídico sean simplemente ficciones, fundadas en supuestos falsos como la "voluntad buena", o la existencia de Dios, o la racionalidad de los seres humanos, o la separabilidad del bien y el mal... En fin, la lista podría ser enorme.

Confrontada con la eventual falsedad de tales supuestos, la prepotencia intelectualista se hace simplemente infinita: cada uno de los supuestos impugnados se eleva también al rango de condición de posibilidad. Lo contrario sería el caos, y si la cosa no funciona la culpa la tenemos nosotros.

El resumen de esto es que lo que aparecía como formalismo se revela como dogmatismo, y lo que aparecía como descriptivo se revela como normativo. Si estos intelectuales tuviesen todo el poder resultaríamos condenados a sus dictámenes.

Pero ¿cómo se puede estar condenado a comportarse de un modo que es imposible? Sugiero que en esto reside justamente el núcleo de la cuestión: justamente porque es imposible nunca podremos liberarnos de la condena, estaremos eternamente condenados a tratar de ser algo que no se puede ser. La condena misma es el secreto de estos formalismos. No lo que se supone que se quiere obtener a través de ella. Los formalismos kantianos y pseudokantianos son útiles porque operan como modos de disciplinamiento.

Mi opinión, sin embargo, es que, a pesar de las posibles sospechas foucaultianas, nadie espera realmente que este disciplinamiento funcione. No se espera que seamos más morales, o más racionales, o más

comunicativos. No sólo porque, en los términos planteados, no podemos serlo sino porque para que "todo funcione" basta con que parezca que lo somos. Así, entonces, la verdad del kantismo no es sino el desencanto intelectual o la hipocresía, las que a poco andar... fácilmente llegan a ser la misma cosa.

IV. HACIA HEGEL

1. En los treinta años que hay entre la *Crítica de la razón pura* (1781) y la *Ciencia de la lógica* (1812) la filosofía alemana recorre un sorprendentemente complejo y extenso camino. Ninguna de las nociones filosóficas que la modernidad había construido en los cuatrocientos años anteriores queda sin tocar, sin ser reformulada radicalmente. Hegel está en una situación verdaderamente privilegiada. Nunca tantos intelectuales europeos de tan alto nivel y en tantos campos distintos, produjeron a la vez, leyéndose unos a otros, discutiendo sus proposiciones con un grado de erudición y perspicacia muy lejano, demasiado lejano de cualquier momento de debate intelectual posterior.

Por cierto, erudito entre los eruditos, Hegel tiene además la ventaja de su enorme saber y su interminable curiosidad. Fue un conocedor semiespecializado de la naciente química atómica, de los desarrollos en el cálculo infinitesimal, de las discusiones sobre geología y evolución. Un conocedor profundo de todo lo que se sabía en su época de historia de las religiones, del arte griego, "gótico" y moderno. Un amante de la ópera. Un amante de la conversación culta. Y, por cierto, uno de los mejores conocedores del vasto panorama de la historia de la filosofía, incluyendo a cada uno de los pensadores que le eran contemporáneos.

Al considerar esta erudición múltiple y su enorme capacidad para relacionar cada elemento con todos los otros, es inevitable la conclusión de que las influencias que gravitaron sobre él son simplemente innumerables.

Su obra está referida de manera inmediata a las discusiones que mantuvo, de manera directa o indirecta, con sus contemporáneos. Filósofos de la talla de Fichte, Jacobi, Schiller y Schelling. Intelectuales de primera línea como Goethe, Schleiermacher, ambos Humboldt, ambos Schlegel. Esto implica no sólo una trama de alusiones y referencias sobre las que es bastante difícil estar totalmente enterado sino

una jerga característica de una época filosófica que luego ha sido casi universalmente rechazada.

No es raro, por tanto, que leerlo sea siempre una suerte de tarea detectivesca, agravada por su estilo, por la densidad de los textos en los que hay que estar constantemente tratando de adivinar a quién alude, con quién discute o, incluso, cuáles son los niveles de alusión simultánea que puede hacer que contenga un párrafo, un difícil y oscuro arte en que es sencillamente un maestro.

Para lo que me interesa establecer en este texto, sin embargo, afortunadamente basta con partir de una confrontación directa con el plan de las *Críticas* kantianas y con los ámbitos del pensamiento de Kant que he consignado antes. Me interesa especificar qué recoge y qué rechaza Hegel de Kant y sobre todo cómo lo reformula.

Primero, de manera sumaria, qué elementos recoge. Después, en una serie de contrastes, qué aspectos del pensamiento kantiano critica y qué propone respecto de cada uno de ellos.

La idea es que, en la medida en que las ciencias sociales tienen un fundamento kantista, el paso decisivo hacia su crítica radical puede estar contenido en las críticas que se puedan hacer desde la *Lógica* hegeliana a las *Críticas* kantianas que presiden la operación del pensar que corresponde a dicho fundamento.

2. Hegel y los idealistas alemanes en general recogen de Kant, en primer término, la idea de libertad como autodeterminación. Es decir, la libertad como autoproducción humana que no se rige de manera externa por los dictados de la naturaleza o de un Dios exterior al agente mismo.

Recoge, en seguida, la idea de sujeto transindividual, es decir, la idea de que algo que no es individuo puede ser considerado sujeto. En esto es decisiva la influencia general de Herder, quien ha sido de los primeros en considerar al espíritu del pueblo como una subjetividad sustantiva, que es por sí misma. Pero mientras en Kant la transindividualidad es el rasgo sólo de la subjetividad trascendental, es decir, del sujeto en sentido epistemológico, los filósofos que lo siguen no tienen duda alguna para pensar en estos términos también el ámbito de la moralidad.

Todos ellos recogen también la idea de que habría una lógica interna y sustantiva en la operación del pensar, estructuras o actividades que ponen contenidos a lo pensado y que hacen que el ser sujeto no sea una simple capacidad de cálculo en principio vacía. Estas actividades introducen una fuerte complejidad en la subjetividad misma, la cual

de esta manera deja de ser un alma meramente racional y transparente y se abre a la concepción de una subjetividad compleja, internamente dividida.

Todos ellos recogen, por último, la idea de que lo que captamos como mundo debe ser, en un sentido esencial, una construcción desde el sujeto. Pero, nuevamente a diferencia de Kant, entenderán esta construcción no de una manera meramente formal sino sustantiva, es decir, el mundo va a ser pensado como el espacio de la libertad, de la completa soberanía humana.

3. Pero, en cada uno de estos aspectos, Hegel va a criticar o a reformular radicalmente la perspectiva kantiana.

Critica la idea de que en el ámbito moral sólo se puedan formular "condiciones para..." abstractas, no situadas, falsamente universales, homogéneas, sin reconocer en ellas desde el principio la esencia conflictiva de lo social.

Sostiene, en cambio, que se puede formular un horizonte de moralidad a la vez histórico (situado) y racional, y que desde ese horizonte se puede leer (racionalmente) la historia humana.

Hegel critica la idea de que el sujeto de la moralidad sea el individuo abstracto falsamente racional en el sentido de que poseería una racionalidad homogénea, asimilable al mero entendimiento y falsamente universal, no situado en un contexto histórico y social efectivo. Un individuo que sería por sí mismo, sin considerar en él las condiciones históricas y sociales que lo constituyen completamente.

Sostiene, en cambio, que el portador efectivo de la moralidad es el pueblo, cuya producción (formación, *Bildung*) es la obra histórica de sí mismo y que ha llegado a expresarse ahora (fines del siglo XVIII) en individuos, en ciudadanos autónomos que pueden hacer efectivo el horizonte de la moralidad de manera particular. Se trata, pues, de un pueblo que está congregado de hecho por una cultura común, un espíritu, que también ha sido producido históricamente.

Hegel critica la idea de un operar del pensar abstracto, separado del acto de ser y por ende meramente formal, epistemológico, no sustantivo. Un operar que supone un exterior incognoscible, indemostrable, en el que la "construcción del mundo" es meramente epistémica, sólo el saber del construir, no constructiva ella misma.

Sostiene, en cambio, una lógica ontológica, una lógica del operar del Ser mismo, sustantiva, del asunto mismo. Una lógica que describe

los modos del acto de Ser, los modos en que el Ser *resulta Ser*. Una lógica en que la "operación del pensar" es sólo el correlato epistémico de la "operación del Ser como tal", en que el acto de ser del sujeto universal, que es la historia humana, coincide con el acto de ser el Ser como tal.

Hegel critica la idea de que la razón pueda imponerse a la naturaleza porque sea distinta y superior a ella. Y critica la idea, contenida en ésta, de suponer, sin fundamento, que la razón sería meramente exterior a las pasiones.

Sostiene, en cambio, que la razón misma es apetente. Que no hay nada fuera de la razón. Que la naturaleza no es sino la razón misma, considerada como exterior, en su momento cosificado.

Y esto sería así porque la razón contendría en ella misma el momento trágico de su propia negación, porque la negatividad estaría instalada en la índole misma del ser.

Pero, en la medida en que la razón efectiva en Hegel no es sino la historia humana, esta idea significa que la naturaleza no es sino algo en la historia. No la historia como resultado de la naturaleza. Al revés: la naturaleza como exterioridad de la historia humana.[23]

Con esto, en Hegel la palabra "naturaleza" significa parcial, no desarrollado, cosificado y, sobre todo, aquello sobre lo que no hay (aún) autoconciencia, es decir, aquello que no es experimentado (aún) como propio.[24]

Es bueno adelantar dos puntos sobre este tema, que es muy amplio y verdaderamente clave. Uno es el sentido en que la familia es el momento natural de la sociedad civil. Esto es así no porque la familia no tenga historia, sino porque es experimentada como no teniéndola: el ciudadano, que se ha formado primariamente en la familia, la "superará",

[23] Todavía Marx retiene este bello concepto: "La naturaleza es el cuerpo inorgánico del hombre." (Karl Marx, *Manuscritos económico filosóficos de 1844*.)

[24] Una nota erudita, al respecto. Que la naturaleza no sea sino el momento exterior de la historia hace que el plan de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* no pueda ser entendido de manera simplemente sucesiva, o evolutiva, o, menos aún, progresiva. Por un lado la filosofía de la naturaleza no es una mera exteriorización de la lógica (la lógica por sí misma no es nada) sino que es la lógica misma, en su modo efectivo. Por otro lado la filosofía del espíritu no es un resultado (evolutivo) de la filosofía de la naturaleza, es su modo verdadero, interno, histórico. La lógica es el plano del mero concepto (puro), la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu (paralelas) son el plano de lo efectivo. A su vez, una respecto de otra, son los modos exterior e interior de lo mismo, de lo absoluto.

adquirirá la experiencia (autoconciencia) de su carácter limitado cuando ejerza su libertad en el entorno propiamente social, histórico.

En este mismo sentido, en Hegel la relación del individuo con sus pasiones, que es el gran tema en Hobbes y en Hume, no es sino la relación con su propia negatividad, con lo que hay en él mismo de negativo. A lo largo de su formación (*Bildung*) logrará desarrollar la complejidad de esa relación llenándola de mediaciones, sin eliminarla nunca. Así, "superar" las pasiones, no es reprimirlas desde un exterior, o suprimirlas en una conducta (solamente) buena: es contenerlas en la complejidad de las mediaciones. La pasión será, como deseo, el motor (negativo) de la acción. El entendimiento (cosificador, positivizante) será el freno "civilizador". Y este conflicto constitutivo y constituyente es plenamente interno a la razón misma.

4. También se podría especificar estas críticas y reformulaciones que se pueden ver en Hegel considerando su relación con Kant a través de cuatro grandes operaciones filosóficas que afectan al conjunto de su pensamiento.

Sostengo, en primer lugar, que Hegel radicalizó la dialéctica sujeto-objeto que está en el centro de la *Crítica de la razón pura* convirtiéndola en una unidad internamente diferenciada que equivale antológicamente a toda la realidad. Prescindió de esta manera de lo en sí indeterminado y de la relación exterior que prolongaba la dualidad empirista, y convirtió el formalismo de la facultad de conocer kantiana en la actividad ontológica de poner el ser mismo del objeto y no sólo sus leyes y sus formas. Convirtió la teleología kantiana, en vez de en una mera analogía, en el auténtico proceso de hacerse ser el ser, entendiéndola ahora como autofinalidad en un nivel y como autodeterminación del todo.

Con esto el ámbito del saber no es ya sólo la mediación en que la subjetividad pone las formas de lo real efectivo, sino que esa mediación se convierte en todo el Ser poniéndose a sí mismo. O, para decirlo de una manera a la vez más directa y más extraña para el sentido común, Hegel interpretó el ser mismo de la naturaleza (y no sólo sus formas) como objetivación de la historia humana, abandonando así la multisecular idea de que la naturaleza es una realidad exterior e independiente de la existencia humana. O también, de una manera más técnica, las categorías que en Aristóteles sólo cumplen el papel simple de ordenar las formas de predicar, y que en Kant se convierten en actividades con el valor epistemológico de constituir al objeto, adquieren en Hegel el

valor ontológico de describir los modos en que el ser mismo va resultando el ser que es.

En esta operación ha negado, por una parte, que haya un en sí más allá del fenómeno, pero ha negado también que haya un en sí puro e independiente en el individuo como en la *res cogitans* imaginada por Descartes, o en un grupo cualquiera como el que podría manifestarse en la supuesta evidencia de la unidad trascendental de la apercepción postulada por Kant. Unidad que podría darse en Kant mismo o, por ejemplo..., en los alemanes. Hegel ha fusionado el entendimiento que contempla y configura con la esencia presuntamente interior en la manifestación, en el ámbito fenoménico mismo, que es todo el Ser y que se diferencia internamente.

Pero también ha radicalizado con esto el tema de la *Crítica de la razón práctica* al entender el contenido propio de esta manifestación, de lo que aparece y acaece como tal, como el despliegue de un sujeto moral, universal, libre, es decir, no epistemológico (aunque también lo sea) sino esencialmente práctico. No un objeto (un sujeto que es un "algo") sino un conjunto de acciones (una actividad, un hacer). No un individuo o una articulación de individuos sino un espacio de subjetividad transindividual, un espacio de acciones. No un sujeto dado (que ya es) sino autoproducido (que es un "siendo").

Y ha radicalizado también la lógica de la *Crítica del la facultad de juzgar* al entender a este sujeto como una voluntad libre que no se limita a tener fines sino que pone su propia ley y finalidad. Con lo que la teleología que lo anima, inmanente y autoconferida, no es un mero símbolo de su posibilidad sino la forma efectiva de su realidad.

Sostengo, en segundo lugar, que Hegel ha generalizado esta dialéctica sujeto-objeto, llena de todas estas connotaciones, al movimiento de todas las categorías, creando una lógica ontológica en la que se hace radicalmente móvil lo que en Kant era un conjunto fijo, dado y acotado (¡sólo doce!) de actividades.

Dualidades como cantidad-cualidad, determinación-posibilidad, necesidad-contingencia, cosa-relación, forma-contenido, e incluso lógico-histórico, humano-divino, se convierten en Hegel en aspectos fluidos de un ámbito común que, considerado en su actividad pura, puede ser llamado "lo lógico", y que es el modo en que el ser, que es sujeto, se despliega.

Es el tratamiento de estas categorías puras y su hacerse no referido (absoluto) el que hace que, en la *Ciencia de la lógica* (1812-16), distinga

la infinidad de matices de las mismas hasta describir su unidad completa como Idea Absoluta. Una "idea" que es al mismo tiempo todo el ser y toda la actividad que hace al ser sujeto, una idea que es a la vez la razón y toda la realidad.

Creo, en tercer lugar, que Hegel ha historizado esta fluidez de las categorías en el sentido de considerarlas no sólo como un movimiento abstractamente lógico, como en el silogismo formal, sino como un hacerse que no sólo es devenir sino propiamente historia.

Conviene, por cierto, para que esta idea resulte algo menos misteriosa, adelantar desde ya la diferencia, que sólo es posible en Hegel, entre temporalidad, devenir e historia. Más adelante convendrá agregar además la diferencia entre estas nociones y la idea simple (y moderna) de movimiento.

Al revés que la articulación de múltiples cosas que la modernidad llama "mundo", la totalidad hegeliana no transcurre en el tiempo ni tiene una relación externa con el tiempo como ocurre claramente en Newton y en todo el naturalismo moderno. El concepto produce internamente al tiempo de modo que su existencia ocurre en algo que, en nuestro lenguaje preñado de temporalidad, estamos obligados a llamar "presente absoluto", mientras que los seres humanos, en tanto empíricos y finitos, lo experimentan (se experimentan) como sucesión. El devenir es la diferencia interna, no necesariamente temporal, en ese presente absoluto. Respecto del devenir no cabe, sino metafóricamente, distinguir un pasado y un futuro externos y objetivos como en el tiempo abstracto. Y, por cierto, el que la imagen de la sucesión temporal no pueda aplicarse complica enormemente al sentido común y a la mayoría de los críticos al considerar esta noción.

Para que haya propiamente historia no sólo el devenir, la diferenciación sustantiva, en el orden del ser, debe ponerse en el tiempo (es decir, considerar al ser mismo como un "siendo") sino que la fuente y el sentido de esa diferenciación deben residir en un sujeto. La temporalidad es algo que simplemente acaece, como dada, a los objetos que, justamente por eso, pueden llamarse "naturales". La historia, en cambio, es algo que el sujeto, como sujeto absoluto (no referido) hace sobre sí mismo. Sostener que el movimiento de las categorías es histórico es afirmar que es la exteriorización del despliegue en principio puramente interno de un sujeto.

Pero creo también, en cuarto lugar, que Hegel ha encarnado ese movimiento histórico de las categorías en la identidad absoluta (sin

exterior) y dramática (internamente diferenciada y conflictiva) entre la historia humana y Dios. El sujeto que se mueve como lo lógico y que se experimenta como la historia, no es cualquier sujeto.

Quizá la razón más profunda para el rechazo hegeliano de la dualidad kantiana entre lo nouménico y lo fenoménico es su rechazo de la idea de un Dios exterior al hombre, de la idea de una relación meramente exterior entre El Creador y su creatura. Tal como el rigorismo del cristiano Kant se ha tomado muy en serio la doctrina del libre albedrío, el piadoso cristiano que hay en el mundano Hegel se ha tomado muy en serio la doctrina de la encarnación. El Dios hecho hombre ha resucitado en la *Ecclesia*, que no es sino el pueblo cristiano considerado como comunidad. Hegel, cuyo cristianismo en este respecto vale, como el de Pablo, para todos los hombres, pone a la historia humana como la efectividad y la forma de ese concepto absoluto que es Dios. Tal como se ha dicho de la identificación que hace Spinoza entre la naturaleza y Dios que es un "panteísmo de la sustancia", se ha dicho de esta otra identificación que es un "panteísmo del sujeto"

Desde luego el panteísmo hegeliano no consiste en que cada uno de nosotros sea Dios ("*pantos*", todo, como una colección), sobre todo porque el sujeto en Hegel es un ámbito transindividual ("*pantos*", todo, para indicar la totalidad). Más que esta trivialidad cuantitativa, el asunto de fondo es que el cristianismo habría elevado la dignidad humana hasta el grado de lo divino (Mateo: "Lo que al más pequeño de mis hermanos le hiciste a Mí me lo hiciste."), y habría puesto como garantía y espacio efectivo de esa dignidad a la vida del pueblo cristiano mismo. No una garantía postulada, indemostrable, exterior, exigida de manera formal y sin atenuantes, sino un ejercicio real, histórico, culturalmente situado, centrado en la capacidad de piedad y perdón de la comunidad humana efectiva.

A pesar de que el equilibrio de la identidad hegeliana entre historia humana y Dios está al borde del pecado humanista (en el derecho canónico católico, que no afecta al luterano Hegel, está consignado como un pecado atribuirle al hombre cuestiones que sólo pueden ser propias de Dios), y a pesar de que pudo derivar fácilmente en el humanismo ateo de Feuerbach o en el historicismo ateo de Marx, yo creo que Hegel habría rechazado esa acusación y esas derivaciones. Para Hegel el equilibrio perfecto en la realidad efectiva de ambos términos en esa identidad era muy importante desde un punto de vista tanto filosófico

como político. Y creo que su motivación profunda para crear una lógica completamente no convencional fue poder sostenerlo.

El mundano Dios de Hegel es lo que en el corazón de la comunidad humana permite el perdón y la reconciliación. Es el "espíritu" que convierte a una simple asociación de individuos en una comunidad. Y los dramas de la vida de Cristo le resultan particularmente apropiados como hondas metáforas del conflicto radical que anima a toda sociedad humana. Ese Dios pone una nota existencial y trágica, que proviene del romanticismo, en su sistema, y que falta tan visiblemente en el pietista ilustrado que es Kant. El sujeto universal así concebido es una entidad dramática, internamente dividida hasta el grado de la enemistad, que se realiza a través de hacerse dolorosamente otro de sí para volver, dolorosamente, a sí mismo. Pero también una entidad que tiene en sí el principio de su esperanza, en su capacidad de perdonar. Este principio es para Hegel el que permite que veamos la historia humana, tan llena de crueldades y odiosidades, con un moderado optimismo y podamos discernir entre sus muchos absurdos un cierto hilo de sentido.

En contra de lo que las simplificaciones han sostenido, Hegel no es un archirracionalista que ve racionalidad en todo evento histórico particular, ni un ciego optimista que cree en el triunfo sin más de la razón sobre el absurdo. La complejidad de su planteamiento pasa por el reconocimiento explícito del carácter trágico y contradictorio de la historia humana, y la complejidad de su optimismo moderado pasa por una delicada consideración del equilibrio posible entre una voluntad libre apetente y la capacidad de esa misma voluntad de perdonar y reconciliarse. La única garantía global que exhibe para tan frágiles equilibrios es la piedad posible en la experiencia del pueblo cristiano.

5. Séame permitida aún una última enumeración, a modo de resumen imposible, de los aspectos de la obra hegeliana que me parecen clave para la crítica que he propuesto de las ciencias sociales:

a) *La sustantividad*. No pensar sobre el saber de..., o el método para..., o las condiciones para..., sino pensar el asunto mismo, desde sí, desde su situación efectiva.
b) *La ontología*. Arraigar la reflexión en una consideración radical acerca de qué clase de cosa es el Ser.
c) *La lógica*. Imaginar una lógica que permita pensar el hacerse del Ser de un modo más complejo que lo que lo ha hecho la

modernidad. Como mínimo, considerado esto de manera meramente epistemológica, especificar las operaciones del pensar que traducen ese hacerse (histórico) del Ser.

d) *El historicismo radical*. Situar en las relaciones sociales todo lo relativo a todos los aspectos del Ser en la historia humana.

e) *La negatividad*. Imaginar una lógica en la que el Ser llega a Ser a través de una conflictividad esencial, trágica.

f) *El sujeto*. Pensar el Ser como sujeto, pensar al sujeto como todo el Ser. La historia humana es, de manera absoluta, toda la realidad.

V. EN DEFENSA DE UN HEGEL POSTMODERNO

1. En el ámbito de las ciencias sociales actuales "postmoderno" es el nombre de una moda. Incluso los que la practican, entre sus florituras, a medio camino entre la poesía y la oscuridad premeditada, suelen reconocerlo. Una moda hasta tal punto que muchos de los que, desde los años ochenta, fueron señalados como tales —Derrida, Lyotard, Baudrillard, Lacan— negaron, en algún momento de sus trayectorias, serlo, e incluso haberlo sido alguna vez.

El que sea una moda no debería, por sí mismo, convertir a esta corriente en un mero conjunto de sinsentidos y confusiones argumentales, aunque muchos de sus partidarios parecen esforzarse por lograrlo. En principio el apelativo no designa otra cosa que "algo que excedería a la modernidad". O, suponiendo el contenido, una argumentación dirigida a excederla radicalmente.

Visiblemente se mezclan aquí dos cuestiones perfectamente separables: por un lado, el calificar a una cierta época de postmoderna porque en ella ya no dominaría la lógica que caracterizaría a la modernidad; por otro lado, el calificar a cierta argumentación crítica de esta manera porque estaría dirigida en contra de lo que se afirma sería esa lógica.

En todo caso, también es visible la intención polémica: se trataría de una crítica radical, de un desmontaje que pondría a la luz la articulación de la racionalidad moderna para luego demolerla y declararla superable.

Cualquiera sea el tipo de argumentación que contenga, una que se llame a sí misma "postmoderna" debe sostener algún tipo de periodización que especifique el término "modernidad" y, desde luego, un criterio que la fundamente. Los criterios que se esgrimen la mayor parte de las veces tienen, desgraciadamente, una base tristemente chovinista. Para los franceses la modernidad empezó con... la Revolución

francesa. Para los italianos, con el... Renacimiento italiano. Para los ingleses con la revolución industrial en... Inglaterra. Y así seguido. Los intelectuales europeos del último medio siglo escasamente ven más allá de los muros de sus propias universidades... incluso cuando hablan de nosotros.

Me interesa establecer un criterio, que por lo demás no tiene nada de fundamentalmente novedoso, para distinguir modernidad de postmodernidad. Un criterio que no dependa de los chovinismos particulares de los intelectuales europeos; que permita desarrollar un cierto contenido, no una simple periodización, y que haga posible, tal como sostiene el título de este capítulo, ubicar el pensamiento de Hegel más allá de la lógica de la modernidad.

Para hacer esto voy a cruzar tres criterios: la diferencia, de origen weberiano, entre sociedades tradicionales y sociedad moderna; la diferencia, de origen marxista, entre fuerzas productivas y relaciones sociales de producción, y la diferencia, formulada por Hegel, entre conciencia y autoconciencia.

2. Para Marx las fuerzas productivas son, en rigor, relaciones sociales. Lo que le importa de cuestiones como el arado, el molino o la electricidad es más bien el conjunto de relaciones entre productores que permiten y no tanto sus características meramente científicas o pragmáticas. Las fuerzas productivas son los medios del trabajo y el trabajo humano mismo considerados en los contextos de acción social a que dan lugar.

Las relaciones sociales de producción no son, en rigor, algo distinto y externo a las fuerzas productivas. Son esas mismas relaciones sociales pero ahora consideradas por sí mismas, no en relación a los productos, a los bienes generados e intercambiados, sino en relación a sus efectos sobre la producción de los propios hombres. Las relaciones sociales de producción son el conjunto de modos en que los hombres mismos son producidos desde sí mismos. Marx consideró que, entre las muchas formas de relaciones sociales de producción, había particularmente dos tipos que determinaban y daban su forma a las demás: la división social del trabajo y las relaciones de apropiación del producto. Cómo está repartido de hecho el trabajo, cómo se reparte de hecho el producto, ésas serían las relaciones esenciales.

Para Hegel, el término "conciencia" no refiere primariamente a un conjunto de ideas o de representaciones o, en general, a actividades

"mentales". La "conciencia" es más bien un conjunto de actos, de predisposiciones a la acción, una forma de la experiencia. Una situación intersubjetiva específica, un modo determinado de relacionarse con lo que se experimenta como real.[25]

De manera correlativa, la autoconciencia es también un estado de cosas, una forma de la experiencia, un conjunto de acciones, una cierta disposición ante lo real. Y no, como se podría pensar, según el uso habitual, un estado de pensamientos, una representación que podría también llamarse "conciencia de sí".

Lo que distingue a la conciencia de la autoconciencia, en Hegel, es el tipo de relación que implican respecto de lo otro, de lo que se experimenta como real. Para esa actitud que es la conciencia, lo real es, de manera efectiva, otro, algo dado, que es y se despliega por sí mismo. Para la autoconciencia, en cambio, lo otro no es sino un "otro de sí", algo que ha sido producido y se reconoce como propio.

A esta diferencia se puede agregar aún el grado de la "certeza", es decir, el de aquella experiencia tan inmediata de lo otro que ni siquiera se sabe como experiencia de algo otro. Consideradas como saber (aunque no sean primariamente eso), la conciencia sabe que sabe, la certeza ni siquiera sabe que es un saber, la autoconciencia sabe que aquello que sabe es en el fondo ella misma. Consideradas por su relación con el objeto, la conciencia experimenta al objeto como algo otro, la certeza no lo experimenta como objeto (mantiene una relación inmediata), la autoconciencia lo experimenta como suyo.

Para Weber las sociedades "tradicionales" se diferencian de la sociedad "moderna", básicamente, por la actitud de los hombres hacia los medios del trabajo. En las sociedades tradicionales se tendía a adorar o a adornar los medios productivos, los que se consideraban dados, en general sagrados. Esto se traducía, desde luego, en que el recambio tecnológico sólo podía darse en situaciones de particular inestabilidad social o de una forma extraordinariamente lenta. En la sociedad moderna, en cambio, los hombres habrían aprendido a reconocer a los medios tecnológicos como su propia obra. Los habrían desacralizado, desencantado, como a todos los otros aspectos de la realidad. Por cierto, esto sería ni más ni menos que el motor conceptual (no la causa) de la

[25] Notar que esta es una noción muy distinta a la que sostiene la Ilustración y a la que es habitual. De esta diferencia derivan grandes consecuencias no sólo para entender a Hegel sino también cuando se intenta reformular las ideas marxistas de conciencia o de ideología desde una perspectiva hegeliana.

revolución industrial permanente. Más que una o dos o más revoluciones industriales, la modernidad coincidiría con un proceso de permanente cambio en los medios del trabajo.

3. Puestas estas diferencias en esos términos, entonces debe ser claro que se puede llamar "modernidad" a la época de la autoconciencia de las fuerzas productivas. Es decir, a la época en que la humanidad aprendió a reconocer y experimentar a los medios del trabajo como su propio producto y desde esa experiencia se sintió libre para desarrollarlos sin fin. Frente a eso, en este ámbito, las sociedades tradicionales no son sino la experiencia de una conciencia. Si las sociedades tradicionales son las culturas agrícolas es imaginable aun un estado previo: aquel en que las técnicas eran experimentadas simplemente como certeza.

A pesar de esta ganada autoconciencia de las fuerzas productivas, la modernidad experimenta, sin embargo, a las relaciones sociales como dadas, como algo cuyo fundamento, en último término, la excede: como naturales. Para la modernidad, en su concepto, la posibilidad de cambiar las relaciones sociales siempre tiene un límite: no se puede ir más allá de la ley natural que, en el hombre, no es sino la ley de la naturaleza humana. En los términos que he definido se puede decir así: experimenta las relaciones sociales al modo de una conciencia.

Se puede imaginar un momento anterior, el de la religión. Allí el origen y sentido de las relaciones sociales no puede ser conocido sino a través de los modos de relación inmediata que significan la comunión mística o la revelación. La religión equivale a experimentar las relaciones sociales en el modo de la certeza. Más allá de la religión, el naturalismo moderno libera al hombre de la servidumbre externa, técnica, ante la naturaleza, pero lo mantiene atado a la servidumbre interna. La naturaleza humana o su forma escéptica, la condición humana finita, o su forma pretendidamente "científica", las bases biológicas de la conducta, serían la medida de su finitud esencial. Un tema notablemente moderno que muchos de los que se suelen llamar "postmodernos" repiten sin más.

Hechas estas diferenciaciones, se puede llamar "postmodernidad", en su concepto, a una situación o a un pensar en el que se ha alcanzado la autoconciencia de las relaciones sociales. Es decir, a una situación en la que las relaciones sociales son reconocidas como producidas, como propias, y se experimentan de tal modo que nos sentimos soberanos para cambiarlas sin fin, para darles la forma que resulte satisfactoria

para nuestra libertad. La postmodernidad, en su concepto, no puede ser sino la afirmación de la completa soberanía humana, de su infinitud esencial.

En estos términos conceptuales, no fundados en un chovinismo arbitrario, Kant es nuestro primer postmoderno. Él, que a la vez es la culminación de la lógica de la modernidad, el punto de quiebre en que la propia modernidad es capaz de llevarse más allá de sí misma.

Es en este sentido que el historicismo absoluto hegeliano puede ser considerado postmoderno como tal, en el sentido estricto e inmediato de que excede lo esencial de la lógica de la modernidad.

El reverso, oscuro y algo pobretón, de esto mismo es la insolente y desproporcionada modernidad de las ciencias sociales, que muestran en ello su esencia: constituir y vehiculizar el discurso del poder.

4. Pero la defensa del carácter postmoderno de la filosofía hegeliana no tiene como propósito una simple periodización o un arribo simple a la terminología de la moda. El asunto real es de tipo conceptual. Hay una hipótesis de fondo que se juega en esta asociación.

El asunto mismo se puede ver en la diferencia que es posible establecer entre las expresiones "naturaleza humana", "condición humana finita" y "bases biológicas del comportamiento". Tres expresiones en las que se condensan los sucesivos momentos de la conciencia moderna ante el carácter "ineludible" de los fundamentos de lo social.

La naturaleza humana fue pensada por los filósofos de los siglos XVII y XVIII como un principio metafísico, lleno de sustantividad y realidad. Un principio que es conocido de manera inmediata no por la observación exterior que impondrá luego la cultura "científica" sino por la reflexión filosófica. El hombre es un ente natural entre otros, su conducta está regida por leyes naturales. El filósofo que afirma tal cosa opera, al hacerlo, como un particular que sabe en él mismo esta realidad universal.

La crítica radical a esa metafísica ilustrada, en general de inspiración romántica, sostuvo, más allá, que el hombre está condicionado no por cuestiones naturales, exteriores, sino por límites intrínsecos, propiamente humanos pero igualmente dados e ineludibles como la muerte, la angustia, la soledad, el deseo vacío, la falta.

Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche y sus famosas prolongaciones en pensadores como Martin Heidegger (1889-1976) y Émile Michel Cioran (1911-1995) son los campeones de este pesimismo radical. Son

el origen también, por cierto, de las filosofías "de la finitud" de las que se enorgullecen pensadores como Foucault, Deleuze y Derrida.

Pero la crítica neoilustrada, también extremadamente radical, a la metafísica naturalista clásica no fue menos destructora. Bajo la forma del nuevo espíritu científico de los siglos XIX y XX, creyó descubrir que los límites que condicionan a los hombres residen residen en su constitución biológica, tan dada e ineludible como las postuladas por los filósofos de la finitud.

Para esta nueva metafísica que pretende no serlo, estos límites serían observables. Es decir, se podría observar al sujeto como si fuese un objeto y aplicar sobre él la metodología que caracterizaría al proceder científico.

Después de sucesivos delirios que han pasado desde la fisiognómica a la frenología, desde la medición de cerebros hasta las vitaminas, desde las hormonas hasta el código genético, hoy las dos áreas de investigación en torno a los límites biológicos de lo humano que aparecen reiteradamente privilegiadas por los científicos son la etología y la neurofisiología.

Por un lado, a través de mecanismos neodarwinianos e, incluso, últimamente, neolammarkianos, habríamos heredado atavismos profundamente arraigados en el sistema nervioso que nos impedirían operar de manera efectivamente libre. Por otro lado, esos mecanismos del sistema nervioso serían observables a través de la actividad eléctrica en las diversas zonas cerebrales y se podría operar sobre ellos sólo a través de una farmacología cada vez más sofisticada.

Mantener a todos los ciudadanos vigilados. Tal como en los delirios clásicos de Hobbes, las investigaciones científicas arrojan resultados invariablemente sombríos sobre lo que se puede esperar de las bases biológicas del comportamiento. Y tal como en esa época, sólo la policía, asistida hoy de manera eficiente por neurofisiólogos y psiquiatras, podría mantener la situación social bajo límites aceptables.

5. La postmodernidad de Hegel resulta importante por la idea asociada de que sólo desde un historicismo absoluto como el que defendió se puede iniciar una crítica realmente radical de este horizonte sombrío de pesimistas profesionales perfectamente cómplices, cuando no avales, de la nueva inquisición neuropsiquiátrica.

El historicismo hegeliano contiene una argumentación que permite criticar radicalmente dos naturalismos simétricos: el fundamento explí-

cito de las ciencias sociales y el fundamento implícito de las filosofías de la finitud.

En Hegel la comunidad humana es completamente, y de manera absoluta, responsable de sí misma y no tiene ante ella más finitud que la que ella misma ha exteriorizado.

La filosofía hegeliana ha razonado desde una perspectiva que está más allá de la dicotomía entre Ilustración y Romanticismo, y puede ser usada para argumentar tanto contra la neoilustración como contra los neorromanticismos.

En buenas cuentas, éste es el resultado más importante cuando se vuelve a pensar desde Hegel: poder fundar la política sin a priori naturalista, sin escepticismo banal, sin escolástica argumental, sin demagogia populista o neopopulista.

Si se quiere ir a la raíz hay que ir más allá de la ciencia social y de la postmodernidad literaria, y pensar.

DESDE HEGEL
CATEGORÍAS

INTRODUCCIÓN
OPERACIONES DEL PENSAMIENTO

1. No es lo mismo pensar que la operación que el pensamiento hace cuando piensa. Los filósofos de la modernidad clásica imaginaron el pensamiento como mero cálculo. Básicamente como una combinatoria. Ya sea que sus materiales sean las ideas impresas por Dios en el entendimiento ("innatas") o el resultado de lo que captan los sentidos ("impresiones"), el pensamiento se limitaba a registrar, comparar, asociar esos materiales sólo por su forma de acuerdo a un plan "natural" que, en último término, no pretendía sino reproducir el orden propio de las cosas.

Se podría decir que la operación del pensar se imaginaba como una operación vacía en ella misma o, si se quiere, meramente sintáctica. Doscientos años después se puso de moda decir que el cerebro operaba como un computador. Los filósofos clásicos podrían haberlo dicho al revés: la manera correcta de diseñar un computador es reproducir la operación del cerebro. Para ellos, que no conocían absolutamente nada de la fisiología del cerebro, la simetría operativa entre pensamiento y cómputo era mucho más significativa que para nosotros.

Kant fue el primero que, de manera explícita y sistemática, atribuyó al pensamiento un operar más complejo que el del mero cómputo. Aunque insiste en que las operaciones del entendimiento sólo aportan formas, desde un punto de vista actual habría que decir que esas formas constituían un verdadero contenido semántico: sin ellas no era posible pensar un objeto. Kant llamó a esas operaciones del pensar categorías.

Para la lógica aristotélica las categorías no eran sino formas de organizar el discurso. Eran todas las maneras en que se podía predicar sobre algo. Las categorías, que según Kant son justo doce, permitían a

su vez clasificar los tipos de juicios, y a su vez éstos permitían ordenar la teoría del silogismo.[26]

Esta idea aristotélica de categorías es aún plenamente compatible con la idea del pensar como cómputo. Su función y contenido, tanto en Aristóteles como en los filósofos clásicos, desde Tomás de Aquino hasta Christian Wolff, es meramente formal, discursivo.

Para Kant, en cambio, tienen una función epistemológica y, con ello, la propia idea de epistemología cambió de carácter. De ser una investigación sobre las condiciones empíricas que hacen posible el saber pasó a ser una investigación sobre las condiciones lógico-metafísicas, sobre un tipo de condiciones que constituyen propiamente un fundamento. Según Kant sobre el ser mismo no sabemos nada,[27] lo que podemos establecer es bajo qué condiciones es posible saber algo, los objetos, cuya configuración es producida a través de las operaciones que hace el pensamiento cuando piensa.

Entre muchas otras virtudes, la idea kantiana permite pasar de una idea estática de lo que es una categoría a otra dinámica. Más que casillas clasificatorias, las categorías son actividades, son el funcionar de algo. Son formas, como en Aristóteles, pero formas en movimiento. Son un marco (móvil) que aporta formas que hacen posible que la variedad empírica indeterminada aparezca como objetos ante el entendimiento. La "cosa" dada, simple, autosuficiente, del sentido común, es concebida ahora como "objeto", es decir, algo que es para el entendimiento (no podemos saber si, además, es "en sí") gracias a la acción del pensamiento.

Esta idea kantiana, dinámica y epistemológica, de lo que son las categorías es el punto de partida de lo que me interesa en este libro. Mi propósito es concebirlas como operaciones del pensamiento, como estructura que subyace, que delimita, lo pensado, como aquel conjunto de condiciones que hace pensable lo que es pensado y simplemente impensable lo que no cabe en ellas. La operación del pensar tiene un

[26] Aristóteles distinguió diez categorías: sustancia, cantidad, cualidad, relación, lugar, tiempo, modalidad, hábito, acción, pasión. Kant, basándose en parte en ellas, distingue: unidad, multiplicidad, totalidad, ordenadas bajo el principio de la cantidad; realidad, negación, limitación, según el principio de cualidad; sustancia, causa, acción recíproca, según el principio de la relación; posibilidad, existencia, limitación, según el principio de modalidad.

[27] Y con esta idea, que le hace el quite a la ontología, Kant inaugura, seguramente sin querer, una larga serie de operaciones de "desontologización" —del sujeto, de lo social, del lenguaje, etc.— que tiene hoy tan catastróficas consecuencias.

contenido propio, que no es meramente sintáctico, y que establece a priori, ni más ni menos, qué clase de cosas podemos pensar y cuáles no.

Hablar de ideas "impensables" puede parecer una paradoja. Sobre todo debido a la ambigua relación que hay entre las ideas de "pensar", "imaginar" (hacerse una imagen de), "representar" (reproducir mentalmente algo) y "conceptualizar" (en el sentido de lograr una idea clara y distinta de algo).

Es común escuchar que "no se pueden pensar las emociones". Habitualmente lo que se quiere decir con esto es que no se puede explicar con palabras, con conceptos claros y distintos, un estado emotivo. Para los efectos del presente libro, sin embargo, y más allá de si esto se puede hacer o no, voy a considerar que los llamados "estados emotivos" son también actividades del pensamiento en la medida en que conllevan, tal como en la demostración de un teorema o en la apreciación de una sinfonía, determinadas operaciones mentales explicitables de las que es perfectamente posible hablar. Para decirlo de acuerdo a una diferencia sobre la que tendré que volver más adelante, me interesan los procesos del pensar desde un punto de vista lógico, no desde un punto de vista psicológico.

Por otro lado, hay muchas cosas de las que se puede hacer una representación abstracta sin que se pueda hacer una imagen. Típicamente un "cubo" de cuatro dimensiones o lo que los físicos actuales entienden por "electrón". Tampoco esta dimensión "imaginativa" en particular es la que me interesa sino más bien el pensamiento en sentido estricto, aquello que abarcamos habitualmente cuando decimos "formarse una idea de...", sea abstracta o imaginable.

Para el pensamiento moderno, sin embargo, la visualidad es un verdadero modelo del pensar. Sólo se tiene la impresión de haber entendido algo cuando se puede formar su imagen. Y aun con los conceptos más abstractos siempre se intentan modelos visualizables, o incluso gradaciones de modelos, desde lo más inmediato a lo más lejano a lo visual.

En este libro me interesa, pues, esa idea general, no psicológica pero ligada culturalmente a la visualidad, de "pensar". Y lo que sostengo es que esa actividad está determinada internamente por una estructura de categorías.

Por supuesto, desde Kant, y siguiendo vagamente su enseñanza, muchos han tenido y desarrollado una idea semejante. Notoriamente Michel

Foucault en *Las palabras y las cosas*.[28] Allí caracteriza lo que llama "episteme" justamente como las estructuras que ordenan el discurso generando con ello la diferencia entre lo pensable y lo impensable.

Como buen kantista,[29] Foucault elude el ser sustantivo al que refiere el discurso, dando por obvio que cualquier consideración ontológica no es sino mala metafísica de índole totalitaria. Pero, más allá del mismo Kant, al circunscribir las epistemes al orden del discurso, elude también al sujeto sustantivo que podría ser su sustento. Sujeto sustantivo que, nuevamente, representaría para él un esencialismo metafísico conducente al totalitarismo.

Por supuesto lo que hace no es sino eludir tales cuestiones. No sólo en el sentido de no tratarlas o criticarlas formalmente y de manera directa, sino en el sentido más fuerte de dar por obvia su refutación, hasta el punto de escribir como si su tratamiento directo no mereciera el menor comentario, salvo, a posteriori, el mostrar que son engendros de una determinada episteme que, por añadidura, estaría en una crisis terminal.

Me importa, sin embargo, la idea foucaultiana por la noción hegelista,[30] seguramente inadvertida para Foucault, de que las epistemes serían entidades históricas, al menos en el sentido general de que son propias de una época y por ende susceptibles de superación (o reemplazo) cuando cambian las condiciones sociales bajo las cuales tuvieron sentido (o que ellas mismas crearon).

La idea de "estructura de la operación del pensamiento" que me interesa desarrollar es más bien, a diferencia de Kant y Foucault, la de una epistemología radicalmente historicista y arraigada de manera sustantiva en un fundamento ontológico, en una ontología historicista. Por supuesto esto deriva más bien de Hegel que de Kant, de la inter-

[28] En esta obra (de 1996) Foucault sigue la enseñanza de Gaston Bachelard (1884-1962) y del maestro de éste George Canguilhem (1904-1995).

[29] Me parece perfectamente formulable la diferencia entre "kantianos", seguidores del pensamiento de Kant de manera más o menos estricta, y "kantistas", aquellos que, sobre todo en la tradición de las ciencias sociales y casi siempre sin saberlo, han prolongado el formalismo, la desontologización, la especulación sobre meras "condiciones de posibilidad", eludiendo pronunciarse de manera sustantiva sobre cada asunto. Es probable que el rigorista Kant hubiese reprobado a los primeros con condescendencia y a los segundos con abierta alarma.

[30] Por supuesto que es formulable también, de manera análoga, la diferencia entre "hegelianos" y "hegelistas".

pretación ontológica que hace Hegel de la idea de categoría formulada en las *Críticas* de Kant.

La idea de categoría que usaré es, pues, de tipo hegeliano. Voy a considerar las categorías a la vez como operaciones del pensar y del ser. Voy a describirlas como operaciones que tienen siempre como trasfondo el hecho de que ese pensar, que es social, histórico, hace al ser. No sólo configura el discurso, como en Foucault, no sólo hace posible al objeto, como en Kant, sino que, propia y profundamente, hace ser al ser. Es el ser, el ser como tal, el que es relevante. Siempre es desde allí que hay que arraigar toda reflexión como tal.

I. RACIONALISMO

1. Cuando el Zaratustra de Nietzsche declara la muerte de Dios[31] ciertamente no se refiere al Dios de los católicos, o al de la superstición en general, sino a la razón, a la identificación del orden de la razón con el orden divino consagrada ya por Tomás de Aquino. Para Nietzsche el racionalismo es el escondite moderno de la teología. Su rechazo de Dios, más que un gesto ilustrado contra la Edad Media, es un gesto postilustrado contra la modernidad.

Pero el antimodernismo de Nietzsche no es sino el lado oscuro de la misma modernidad. La cultura moderna no es ni homogénea ni uniforme. Por un lado, el violento desarrollo capitalista y sus dramáticas secuelas de crecimiento y crisis, de abundancia y ruina, esfuerzo y sobreexplotación, la marcan con profundas diferencias sociales y políticas. Por otro lado, su lógica misma está marcada por un constante contrapunto, una imagen que es su reverso. La modernidad es antimoderna en ella misma.

Por esto, cuando se caracteriza lo que aparece como su lógica propia lo que se describe no es sino su lógica dominante, la que prevalece por sobre las crisis cíclicas, la que se transforma en instituciones, la que es el soporte de su permanente tentación totalitaria.

Nietzsche es uno más en una larga serie de impugnadores modernos de la modernidad, cada uno de los cuales ha creído, en diversas épocas, estar más allá del principio que critican sin lograr ser algo más que su reverso simple. Pero cuando apunta sobre su enemigo, sobre ese sí mismo en su modo otro, al que aborrece, apunta justamente al centro: la idea de racionalidad.

Hoy en día muy pocos identificarían el orden de la razón con un orden divino. La legitimación teológica ha dejado de ser necesaria y al

[31] Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (1883). La frase "Dios ha muerto" ya había aparecido en el libro anterior, *La gaya ciencia* (1882).

ser desplazada ha dejado al descubierto lo que era en verdad lo esencial: hay un orden de la razón y éste es el orden de la realidad misma.

El racionalismo moderno es una convicción ontológica. Con o sin un dios, la idea de fondo es que las cosas mismas contienen un orden racional. Se dice que ese orden es "natural" y su nombre colectivo es "Naturaleza".

Sin embargo la idea misma de "racional" en estas relaciones es una idea determinada. La modernidad imagina la razón de una forma peculiar. Y hoy, cuando está en crisis, podemos darnos cuenta de que no es la única posible.

En primer lugar, se asimilan las ideas de "racionalidad" y de "orden". Pero a su vez la idea de "orden" se imagina como poseyendo las características de la lógica formal. Hay un orden cuando se cumplen los principios de identidad, no contradicción y tercero excluido. Hay orden cuando hay equilibrio y simetría. Hay un orden en el ser como tal. Lo real mismo (la naturaleza) es racional en el sentido de que contiene (por sí misma) un orden de leyes que pueden ser conocidas.

Esta particular idea de orden se puede explicitar considerando qué es lo que captan las leyes que lo configuran. Estas leyes registran el orden en el tiempo y en el espacio. A pesar de la enorme variabilidad de todo lo que ocurre, la operación del pensamiento moderno se dirige siempre a lo que haya de constante en esa variación. A pesar de la innumerable diversidad, se dirige a lo que haya de común en medio de lo diverso.

La ley capta lo común y lo constante. Opera ejemplarmente buscando taxonomías (clasificar no es sino buscar lo común en lo diverso), y principios de conservación (qué se mantiene en medio de lo que cambia). La taxonomía es el aspecto estático, "espacial", del orden. La conservación es su aspecto dinámico, "temporal".

En la medida en que estas operaciones tienen un valor ontológico arrojan una imagen de lo que se tiene por el ser como tal. Lo común es pensado como esencia y realidad de lo diverso, lo constante como esencia y realidad de lo cambiante. El ser resulta en esencia un ente quieto, en el que impera la identidad de lo común, la mismidad de lo constante. Lo idéntico y lo mismo serían las connotaciones más profundas de todo lo que es.

No es raro que al pensamiento que resulta de estas operaciones se lo pueda llamar "filosofía de la identidad", y que los simplemente contrarios hayan querido muchas veces, con diversas retóricas, contraponer unas "filosofías de la diferencia".

No pensamos la identidad o la mismidad. Éstas no son contenidos actuales del pensar sino condiciones previas. Cuando pensamos ya están allí, dirigiendo al pensar, dándole forma. Así, cuando pensamos lo cambiante nos dirigimos, atendemos "espontáneamente" a lo que haya en ello de constante. Sólo decimos que hemos comprendido el cambio si logramos encontrar la estructura de constancia que lo soporta. Si no la encontramos decimos que el cambio ha ocurrido al azar, de manera contingente o, también, de manera irracional.

Pero que comprendamos el cambio a través de la constancia significa, ni más ni menos, que no comprendemos el cambio como tal. La cultura moderna tiene dificultades sistemáticas para comprender lo cambiante y lo diverso por sí mismos. El cambio no es algo. Nos parece completamente lógico que algo cambie pero, al revés, sin el "algo", básicamente estable, constante a priori, no podemos formar la idea de que ha cambiado. La diversidad ocurre "en algo" y ese algo no es por sí mismo diverso. No puede serlo. No podríamos encontrar la diversidad en la diversidad pura. No hay diversidad pura, lo que hay es "lo mismo" en el seno de lo cual resultan detectables las diferencias.

El inverso simple de esta incapacidad es proponer de manera directa y pura que no hay un orden..., aceptando en esa proposición qué es un orden y afirmando simplemente que no lo hay. No habría un suelo de constancia y mismidad. Imperarían la mera contingencia (el cambio sin ley), y la diferencia pura (la diferencia no reductible a identidad alguna). Al orden de la ley racionalista se contrapone el simple azar serial de la contingencia irracionalista.

Con esta operación, sin embargo, muy evidente en Gilles Deleuze,[32] la idea misma de "orden" no ha cambiado. Simplemente se le ha cambiado de signo. No se ha instalado la diferencia en el ser, simplemente se ha negado que haya un ser en el cual pueda residir la diferencia. Y esto por la manía simplemente circular de concebir al ser como aquello carente de diferencia, como entidad quieta en la que imperaría lo común y lo constante.

Pensadores como Deleuze han negado la posibilidad de pensar en términos ontológicos porque son simplemente incapaces de pensar al ser de otra forma que la dictada por la operación moderna del pensamiento.

Es evidente, sin embargo, que contraponer un simple no ("no hay tal cosa") al sí de la modernidad no resuelve en absoluto el asunto, más

[32] Guilles Deleuze, *Diferencia y repetición* (1968) y *Lógica del sentido* (1969).

bien lo elude. Se elude la posibilidad de una ontología radicalmente distinta en la que la diferencia misma pueda ser pensada como ser. Más que desontologizar para abrir espacio a la diferencia, lo que habría que hacer es ontologizar la diferencia como tal.

Por supuesto los "deleuzistas" clamarán aquí contra el retorno de la metafísica tradicional, pero ese clamor no es sino el síntoma de un reflejo, un poco tonto y perfectamente circular, al que se han acostumbrado: sólo pueden concebir el ser como el simple ser quieto de la modernidad, aunque acto seguido afirmen que lo niegan.

2. Esta particular idea del ser que representa el racionalismo moderno sería muy parecida a la de Parménides si no fuese por su connotación esencial de exterioridad. El ser, para los modernos, no es una sola gran entidad, compacta, continua. Es más bien una constelación de entidades atómicas en el espacio y en el tiempo que mantienen relaciones estrictamente exteriores entre sí.

La exterioridad es una operación del pensar de algún modo inversa a lo común y lo constante. Somos conducidos a buscar lo común y lo constante entre entidades aparentemente diversas por comparación. No se trata de lo común en una sustancia que es por sí misma única y continua. Se trata más bien de lo común entre "esto y aquello". Eso nos lleva siempre a pensar la identidad (que es en principio una conexión ontológica) en términos de igualdad (que no es sino una comparación). En sentido estricto la operación de la exterioridad nos impide pensar la identidad sustantiva, sólo nos permite pensar la igualdad por comparación: esto es como aquello: las mujeres son hombres sin pene, los negros son blancos oscuros, los niños son adultos que todavía no han crecido. No sólo logramos pensar lo diverso asimilándolo a lo que consideramos común sino que además lo hacemos desde un cierto exterior que requiere de esta comparación para ser comprendido.

La idea moderna del ser es un juego de exterioridades presididas por unas anterioridades (lógicas) estrictas. Es perfectamente pensable el espacio y el tiempo sin materia ni movimiento. Es impensable, a la inversa, la materia y el movimiento sin un marco de espacio y tiempo que las contenga.

Kant notó[33] que no podemos pensar el espacio sin el tiempo. Cuando pensamos el espacio pensamos automáticamente su duración. Lo

[33] En la Estética Trascendental de la *Crítica de la razón pura*.

contrario significaría pensar (pasado el instante) el no espacio, lo que es impensable. De esta manera resulta imposible fijar una cierta anterioridad de uno sobre el otro. El espacio-tiempo como conjunto son, en términos lógicos, lo primero.

Pero también notó que pensamos al tiempo como espacio. Es decir, no nos cuesta nada representarlo como una línea. Esto produce la posibilidad curiosa de poder pensar todo el tiempo al mismo tiempo, que es lo que hacemos cuando dibujamos la línea del tiempo y marcamos en ella, de modo arbitrario, un punto que sería el presente. Allí, ante nuestros ojos, disponible para el pensamiento, está la imagen de un pasado objetivo en el que se pueden indicar hechos que ya no pueden no haber ocurrido. Pero también la de un futuro objetivo en el que hay hechos que, aunque no conozcamos aún, no pueden no llegar a ocurrir.

Esta es la máxima dimensión de ese ente quieto que es el ser. Si consideramos todo el tiempo al mismo tiempo el ser no transcurre, simplemente es. Somos nosotros, simples particulares, los que transcurrimos. Ya he muerto, lo que ocurre es simplemente que aún no he llegado al tiempo de mi muerte.

En este "todo-el-ser", sin embargo, todos los términos son estrictamente exteriores entre sí. El tiempo, el espacio, el pasado, el presente, el futuro, cada lugar. El transcurso del tiempo, homogéneo, uniforme, isotrópico, no afecta al espacio. La extensión del espacio, homogénea, uniforme, isotrópica, no afecta al tiempo.[34] Más aún, en sentido estricto el pasado no afecta al futuro (simplemente cada uno "ya es"), y menos aún el futuro al pasado.

Estas exterioridades se extienden al contenido. El espacio-tiempo no afecta a la materia, ni la materia al espacio-tiempo.[35] Las cosas no envejecen porque transcurre el tiempo sino porque, en ese transcurso, interactúan entre sí. No hay acción causal entre el espacio-tiempo y el contenido que puede haber (o no) en él.

De la misma manera se extiende a las cosas mismas. Para el pensar moderno, del ser de una cosa no se sigue en absoluto el ser de otra. Las cosas son exteriores entre sí. Ni se sigue su movimiento. Es perfecta-

[34] Estas son justamente las características que puso en duda la teoría de la relatividad general formulada por Einstein en 1915, lo que la hace radicalmente diferente de la llamada "relatividad clásica", que se puede atribuir ya a Galileo. Ver al respecto, Milic Capec, *El impacto filosófico de la física contemporánea* (1961).

[35] Esto ha sido puesto en duda por la relatividad general. Ver en Capec, *op. cit.*, la idea de "dinamización" del espacio-tiempo. La comentaré más adelante.

mente pensable una cosa sin movimiento. A la inversa, es impensable un movimiento sin una cosa que sea su soporte. Exterioridad y anterioridad estrictas: espacio, tiempo, materia, movimiento. "Todo-el-ser" no es sino un agregado, una articulación mecánica.

Pero, incluso más allá, quizá seamos la única cultura humana que es capaz de pensar al conjunto del ser sin sujetos. Podemos pensar al universo sin Dios, a la naturaleza como un mecanismo inanimado, al planeta Tierra sin seres humanos. Los seres humanos y el universo son exteriores en el sentido de que la existencia de materia en movimiento no implica la existencia de seres humanos, y entre ellos hay una anterioridad estricta en el sentido de que si bien es pensable el universo sin seres humanos, es impensable, a la inversa, que haya seres humanos sin el marco de espacio, materia y movimiento (en ese orden estrictamente) que es el universo.

Este imperio general de la exterioridad hace que el todo del ser nunca sea realmente una totalidad o, también, a la inversa, que los modernos no pueden pensar la idea de totalidad sino reduciéndola a la idea de la mera agregación mecánica que es el todo.

Para que haya totalidad no basta que haya un principio de unidad que haga posible pensar el todo. El asunto es más bien de qué clase de principio de unidad se trata. El pensar moderno, que opera en términos de exterioridad, igualdad, mismidad, sólo es capaz de concebir al todo como conjunto, como articulación por medio de leyes entre entidades externas entre sí. Hay un todo, pero no es sino el ente quieto en el que se acumulan las partes.

Si la idea de totalidad contiene algo más que una mera exageración retórica debe ser porque expresa la noción de una unidad que es una actividad. Una unidad que no se limita simplemente a ser (quieto) sino que es un "ir siendo", una actividad de "resultar ser". Para que haya totalidad debe haber ciertamente un todo, pero no es el todo como tal el que la hace totalidad sino la actividad de ser el todo. El principio de unidad reside en la actividad, no en la conjunción de las partes.

Por supuesto los "deleuzistas" no sólo no quieren pensar en términos de totalidad[36] sino que son simplemente incapaces de hacerlo. Son incapaces porque no logran pensar un principio de unidad que no sea el de una agregación mecánica, y no logran pensar más allá de esto porque a su vez están atrapados en la operación de la exterioridad. Pensando

[36] Término que les huele, sin más, a totalitarismo, como si ambas ideas se implicaran mutuamente de manera necesaria.

estrictamente en términos de exterioridad, y procediendo luego a negar que haya algún principio de unidad que ligue a todo el ser, es obvio que lleguen a la conclusión de que impera el azar y la contingencia.

Nuevamente con eso no han ido más allá de la operación moderna del pensamiento. Comparten las premisas de exterioridad, igualdad y constancia pero niegan el complemento que hacía que estas premisas no condujeran a conclusiones absurdas: la idea de que hay una unidad mecánica en el todo que opera a través de sus leyes. La exterioridad sin ley no es sino el reino de la contingencia. Un concepto del mundo que sólo se puede defender de manera poética y apasionada o lamentar de manera nihilista y depresiva. Consistentemente ajenos a la argumentación, estos neorrománticos no hacen sino afirmar la modernidad en su modo negativo.

Para ir más allá habría que objetar las premisas mismas. Más que negar la unidad, pensar una unidad no mecánica. Más que negar la totalidad, negar la exterioridad que nos obliga a pensarla como todo homogéneo y uniforme. Más que negar la igualdad (como defensa de la diferencia frente a la identidad), pensar la identidad como relación sustantiva internamente diferenciada.

3. Quizá la principal consecuencia de esta particular idea del ser en la que imperan la constancia, la mismidad y la exterioridad sea su proyección sobre la noción de lo que es el saber.

El racionalismo moderno imagina el saber como una relación exterior. El ser, como ser quieto, y el sujeto que lo conoce son pensados como "lugares", en una relación completamente dominada por una metáfora espacial. Esto obliga a pensar el saber como una adecuación: hay saber cuando lo que hay en el sujeto (como idea) es adecuado o corresponde a lo que hay en el objeto (como cosa).

La insistente persistencia de este concepto a lo largo de setecientos años —a pesar de que ya Nicolás de Autrecourt y Guillermo de Occam en el siglo XIV, y luego muchos otros pensadores (el más notable, George Berkeley) mostraron que tal adecuación es inverificable— muestra que no es una conclusión sino una premisa a la que se vuelve una y otra vez.

No es que pensemos el saber como adecuación entre el sujeto y la cosa, es más que eso: simplemente no llamaríamos saber en sentido auténtico a uno que se dé a través de una relación distinta. En la modernidad las ideas de comunión mística, de revelación e incluso de intuición racional han sido constantemente criticadas como fuentes de

saber verosímil. Por la misma razón las formas de un simple saber inmediato, no exterior como el que habría en el sentido común, o en las competencias operativas como caminar o nadar, o en formas de relación subjetiva como la empatía, han sido permanentemente rebajadas o simplemente no reconocidas.

La metáfora espacial que preside la idea moderna de lo que es el saber conlleva de suyo la idea de un camino que habría que recorrer desde la "posición" del sujeto hasta la verdad del objeto, y por supuesto la idea correspondiente de que habría caminos erróneos. La consecuencia natural de esto es que sería posible formular reglas que permitan reconocer y seguir ese camino. Estas reglas "a lo largo del camino" son, literal y etimológicamente, el método.

La relación entre sujeto, método y objeto es también pensada como una relación exterior. Las reglas del método son objetivas, no dependen del arbitrio del sujeto, y son anteriores, no dependen del tipo de objeto. En la medida en que se piensa al ser como un ente quieto, son reglas estables: no se espera que el objeto cambie de modo esencial mientras es investigado porque lo que se investiga en él es justamente lo que permanece constante.

El extremo curioso de esta operación del pensar, es que actualmente se puede enseñar método en general, independientemente de la clase de problemas sobre los que se quiere aplicar: los problemas investigados durante su enseñanza son más bien recursos didácticos que no alteran su esencia.

También es curioso que se crea que la aplicación de estas reglas exteriores y previas permita llegar a saber del objeto cuestiones nuevas, previamente desconocidas de modo absoluto. Dicho en términos técnicos, lo curioso es el hecho de que sea tan común pensar al método como una lógica de descubrimiento a pesar de las innumerables objeciones que se han presentado durante siglos.

Esto nos muestra nuevamente que estamos aquí ante una premisa, no ante un resultado. La modernidad no llegó a descubrir el método científico por ensayo y error, ni a creer en él una vez que se constató su eficacia sino, al revés, simplemente nada se aceptaría como descubierto o como realmente sabido si no fue alcanzado por una vía metódica. El método no es tanto una herramienta para llegar al saber como un modo a priori que determina qué es saber y qué no. Comentaré más adelante otras consecuencias de la anterioridad-exterioridad del método respecto del objeto.

4. La mismidad, la constancia, la exterioridad, y su consecuencia, el método, son las operaciones centrales del pensamiento en el racionalismo moderno. O también, al revés, esas son las operaciones centrales (no las únicas) que actúan cuando los filósofos clásicos piensan cómo es la razón. En su forma hegemónica, que es la Ilustración, o en su figura inversa, que son los Romanticismos, el fondo, afirmado o negado, es el mismo.

Esto hace que, de manera circular, cuando se quiere pensar de manera auténtica el cambio, la diferencia, la totalidad, o cuando se quiere dar validez al saber inmediato, los modernos, y los que siguen siéndolo aunque lo nieguen, no vean más opción que negar la razón negando con ello, como es obvio, la posibilidad de que la razón misma sea otra cosa que lo que la modernidad imagina.

La dicotomía, que alguna vez fue simple, y que hoy adquiere cada vez más los ribetes de lo simplón, es que o hay razón de manera sustantiva, en el todo, en el saber, en el acontecer (y con ello mera identidad, constancia y método) o simplemente no la hay, e impera entonces lo fugaz, lo precario, lo contingente, el borde, el acontecimiento, experiencias todas a las que sólo cabe referirse en términos poéticos. La muerte, la nada, la falta, el silencio, asaltan desde allí rápidamente (uno diría, de manera intempestiva) a los más depresivos; la vitalidad, la sangre, el arrojo serial, la resistencia contingente, a los más optimistas. Siendo por cierto también esta diferencia entre "depresivos" y "optimistas" altamente fugaz e intempestiva.

II. REALISMO

1. En un grado distinto de la misma noción, la afirmación del ser como ente quieto implica también una determinada manera de concebir lo real. Esto me permitirá ahora especificar mejor, con más detalles, los diversos aspectos de la operación moderna del pensar.

Cuando se dice que algo es efectivamente real lo que se quiere decir, como he indicado más arriba, es que es anterior y exterior al sujeto. Realismo significa afirmar que lo real es anterior tanto en sentido lógico como en sentido temporal al acto de observarlo. Anterior en sentido temporal: antes de que hubiese sujeto en particular y cualquier sujeto en general ya había realidad. Anterior en sentido lógico: para que llegue a haber sujetos es necesaria una realidad desde donde surjan y en la que residan. La realidad es una condición, el sujeto es un resultado.

Si sólo consideramos esta anterioridad sería perfectamente posible afirmar que el Dios universal de la fe o los muchos dioses del mito son reales. En ambos casos la realidad de lo divino es previa y condición de la realidad de lo humano. El realismo moderno tiene sin embargo un contenido determinado: lo real es la naturaleza.

En sentido débil, casi todas las culturas humanas sostienen que la naturaleza es real. Lo que importa en el caso de la modernidad es la afirmación fuerte de que sólo la naturaleza es real. No hay más realidad que la naturaleza. El realismo moderno es en esencia un ateísmo, aunque haya demorado siglos en admitirlo directamente. La reducción del lugar de Dios a simple garantía epistemológica en Descartes, a garantizador de la moral en Kant, a concepto de la historia humana en Hegel, o a dar "el puntapié inicial" en Einstein, son hitos en la historia de la autoconciencia de este ateísmo. Hay, desde luego, muchos otros.

Concebir lo real sin dioses es imaginarlo como una cosa o, como he indicado antes, como una articulación mecánica de cosas. En cambio todas las demás culturas en la historia humana pensaron lo real como una

entidad animada, como un espacio en el que lo esencial era la presencia de uno, varios o incluso infinitos sujetos. Varios pensadores se han referido a este gran cambio como "el desencantamiento del mundo". Su consecuencia más notoria es el cambio en los modos que se consideran apropiados para conocer lo real y, de manera correspondiente, para intervenir en ello.

Cuando la clave de lo que ocurre en el mundo es un sujeto (divino) que opera desde más allá de las apariencias, investigar los fenómenos directamente y operar sobre lo que ocurre a partir de esas investigaciones puede ser perfectamente inútil e incluso peligroso. A lo largo de la historia humana el poder y el arbitrio de los dioses fue creciendo progresivamente (de un modo curiosamente proporcional al poder y el arbitrio de los poderes terrenales que los invocaban). Con esto la inutilidad y el peligro de la investigación empírica directa o de las técnicas validadas de manera empírica fue creciendo. La libertad y el poder de los dioses resultó ser siempre un lugar oscuro frente al cual eran inútiles los modos de acercamiento exterior. Por eso, universalmente, la comunión y la revelación fueron aceptadas no sólo como modos válidos de saber sino como necesidades imperiosas, y por eso, universalmente, el criterio último para juzgar la eficacia de las técnicas no era la experiencia empírica sino su validación desde algún modo de experiencia extraempírica.

Cuando consideramos a la magia, al mito, a la fe, como operaciones del pensamiento históricamente determinadas, su idea extraempírica del saber y la eficacia técnica resulta plenamente racional. Y no hay manera de demostrar que esa racionalidad era mejor o peor en sentido epistemológico que la nuestra. Hay que observar, como mínimo, que someter la eficacia de técnicas como la comunión mística a la prueba de su rendimiento empírico implica una petición de principio: usar como juez un criterio que de antemano las declarará ineficaces. El resultado es simplemente un círculo: las técnicas empíricas son más eficaces desde un punto de vista empírico.

La cuestión aquí, como es obvio, es que es necesario historizar la propia noción de "eficacia", y el problema, que ya no es tan obvio, es que no tenemos ninguna manera puramente epistemológica de comparar una idea de eficacia con otra sin caer en la misma petición de principio anterior. El resultado de esto es un nuevo círculo que, a pesar de serlo, puede parecernos completamente extraño: las técnicas extraempíricas (como rezar, bailar alrededor del fuego, hacer mal de ojo o encanta-

mientos vudú) fueron plenamente eficaces bajo sus propios contextos culturales. Sin embargo es necesario decir "fueron"; actualmente no lo son. El punto es que, razonando en términos ontológicos, se puede sostener de manera contundente que esos contextos culturales han dejado de existir de manera esencial.

2. Para caracterizar al realismo moderno es entonces necesario decir, en sentido fuerte, que es un realismo naturalista: sólo la naturaleza es real. La naturaleza, a su vez, es una simple articulación de cosas. No hay en ella como tal el arbitrio de un sujeto, y sus leyes son por lo tanto tan quietas como las cosas sobre las que operan.

Cuando hay un alma del mundo cuya voluntad libre, justamente porque es libre, es en esencia incognoscible, y cuyo poder supera infinitamente al del hombre, los seres humanos están obligados al miedo. Deben imperiosamente tratar de indagar de manera extraempírica en los designios, de suyo oscuros, de esa voluntad. Por primera vez en la historia humana la modernidad sintió que podría dejar de tener miedo, Iluminar ese lado oscuro. Eso es justamente lo que cree poder hacer el saber ilustrado: usar la luz de la razón para disolver las sombras (iluminismo, *Aufklarung, enlighment*), dibujar lo que se vea en ese lugar (ilustrar) y, por fin, enseñarlo al pueblo (ilustrar) para que ya no tenga miedo. Tal como la madre que enciende la luz para mostrar que en la oscuridad no hay alguien (el cuco) sino simplemente algo (una camisa tendida en el patio, una rama de árbol), así la Ilustración es el ideal pedagógico (y paternalista) que quiere mostrar que lo real no está animado sino que es simplemente inerte: está sujeto a unas leyes permanentes y cognoscibles que operan de manera fija, que no pueden evitar ser lo que son.

Con esto el miedo quedaría reducido, al menos en principio, sólo al ámbito de la ignorancia. Y la humanidad podría salir de su postración hacia su "mayoría de edad" a través del conocimiento científico. Cuando Kant proclama a la Ilustración como "mayoría de edad" en sentido ético, es decir, como capacidad de reconocer y ejercer la autonomía moral,[37] está operando ya cómodamente instalado en ese anterior sentido epistemológico: podemos conocer, progresivamente, con certeza.

[37] Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?" (1784), en Immanuel Kant, *En defensa de la Ilustración*.

3. Pero esta posibilidad de conocer, firmemente asentada en el carácter que se atribuye a lo real, tiene que ponerse ante la realidad de un verdadero desdoblamiento del objeto. Es cierto que hay allí sólo cosa (inerte) y ley (quieta). La verdad de la cosa y la ley, sin embargo, residen más allá (nuevamente una metáfora espacial) de las apariencias. El objeto se desdobla entre lo que aparece (el fenómeno) y lo que verdaderamente es (su interior). Abandonados los recursos extraempíricos, estamos obligados a avanzar progresivamente a través de las apariencias hacia lo verdadero.

Esta es la forma más recurrente y a la vez la más inadvertida de la metáfora espacial que opera sobre la idea de lo que es el saber: "acercarse a la verdad". A nadie le extraña que nos podamos referir a la verdad como algo que está "en otro lugar", de algún modo esperando, quieta, para ser conocida.

La verdad misma no tiene historia. Su quietud no es sino la expresión epistemológica de la quietud del ser mismo. Cuando nos referimos a la verdad de manera ontológica, es decir como lo que hay en el objeto, la imaginamos tan homogénea, constante y anterior como es el ser. Cuando nos referimos a la verdad de manera epistemológica, es decir como lo que podría haber en el saber, esperamos que tenga, porque debe ser adecuada, esas mismas características.

Es la ignorancia la que tiene historia. Aquello en el saber que es justamente su inadecuación al ser. Si el saber es saber como tal, saber verdadero, lo será para siempre, independientemente del sujeto que lo afirme. La verdad no llega a ser (el saber sí), no ha sido, no deja de ser: simplemente es. Cuando se dice que algo "fue" un saber, en rigor lo que se está diciendo es que no lo era.

4. La manera de especificar la idea de que el saber debe corresponder o adecuarse a la cosa es exigir que sea objetivo. En realidad en la idea moderna del conocimiento no hay dos términos, el sujeto y el objeto, sino tres pues el saber, que está en el sujeto pero que "es del objeto", es de hecho un tercer término.

Hasta el más acérrimo de los positivistas aceptaría que en este tercer término pueden "estar presentes" tanto el sujeto como el objeto. Obviamente el saber se puede llamar "objetivo" cuando lo único que hay en él es el objeto. Pero también hasta el más extremo positivista reconocerá que este estado de pureza es inalcanzable. El sujeto es, en la modernidad, una verdadera maldición para el saber. En la medida

en que sólo el saber objetivo es efectivamente saber, la presencia del sujeto sólo puede ser negativa.

Si el ser como tal es pensado como quieto, homogéneo, legal, no hay nada en principio que impida pensarlo además como transparente, fácilmente cognoscible. La gran mayoría de los científicos a lo largo de cuatrocientos años no han dudado en referirse a la naturaleza como una entidad en sí misma simple, cuestión que se expresa en física en la búsqueda de principios de mínima acción, o en la química en la búsqueda de relaciones numéricas simples entre las propiedades de los elementos, y así en innumerables otras formas.

Esto permite sospechar que quizá la misma diferencia entre fenómeno e interior no sea sino un reflejo de la presencia del sujeto. Por sí mismo el objeto es transparente, es el sujeto el que pone en él la confusión y el velo de la apariencia. Considerada así la idea kantiana de que el objeto (en tanto objeto, no en tanto ser) es completamente una construcción del sujeto, y que el interior en cambio es un en sí incognoscible, no parece tan lejana de lo que podría afirmar el pensamiento común moderno. De hecho hasta se les volvió a ocurrir a varios de los fundadores de las ciencias sociales, que resultaron así, casi siempre sin saberlo, curiosamente kantistas.

La pretensión original de la ciencia moderna, sin embargo, era la de llegar efectivamente a ese interior. Saber las leyes con certeza. Poder usar esa certeza para manipular técnicamente lo real. Desarrollar esas técnicas para aumentar el poder. Esta articulación de saber, certeza y poder, está ejemplarmente registrada en el proyecto de la gran restauración que quiso formular Francis Bacon.[38] Y es por esto que las primeras y más importantes advertencias de su método, y de todas las formulaciones posteriores del método científico, están dirigidas más bien contra el sujeto antes que hacia la búsqueda del objeto.

El método, que ha resultado de una serie de convicciones ontológicas, es más bien un medio de disciplinar al sujeto en el camino hacia la verdad que una simple guía o un mero conjunto de recomendaciones prácticas. No es en absoluto extraño que su enseñanza esté habitual

[38] El propósito de la *Instauratio Magna* (1620) está claramente expresado en su prefacio: "restauración" (Instauratio) de los poderes que Adán tuvo en el Paraíso, y que perdió por efecto del pecado. En el tercer aforismo del *Novum Organon*, que es su primera parte, Bacon dice: "La ciencia y el poder humano vienen a ser lo mismo porque ignorar la causa nos priva del efecto." Esta es una notable expresión de la máxima prepotencia humanista de la modernidad: corregir el castigo de Dios.

y sistemáticamente acompañada de toda clase de moralejas. Crítico, honrado, minucioso, moderado, ajeno al conflicto trivial, el científico es presentado habitualmente no sólo como una figura epistemológica sino también como un modelo moral.[39]

Lo que resulta de esto es o que lo más peculiar del sujeto es visto como un defecto, como una anomalía y dificultad en el camino del conocimiento, o que simplemente se escinde la unidad efectiva del sujeto y sólo se atribuye tal nombre a aquellos aspectos de la subjetividad que no presentan ese carácter oscuro y molesto. La primera vía conduce a un concepto en el que el sujeto es simplemente omitido del saber. La segunda conduce al concepto cartesiano de *res cogitans*, curiosa reedición secular de la dicotomía platónica-agustiniana entre cuerpo y alma.

Es en virtud de esa primera vía que se cree tan fácil e inmediatamente que una cámara fotográfica no miente, o que cualquier árabe con un telescopio en la mano podría haber descubierto las fases de Venus, omitiendo de manera ostensible que son los fotógrafos y no las cámaras los que sacan las fotografías, o que de hecho los árabes tuvieron telescopios mucho antes que los italianos y que a ninguno se le ocurrió dirigirlo hacia Venus.

O, para decirlo de una manera más general, es por esto que habitualmente y de manera "espontánea" omitimos en nuestra consideración del saber las condiciones de producción del saber. O, también, para ponerlo ahora de manera técnica, es por eso que se llegó a creer (y se cree de manera habitual) en la filosofía de la ciencia estándar que el contexto del descubrimiento es del todo independiente del contexto de la justificación.[40]

5. Más interesante aún es lo que la pretensión objetivista implica para el concepto cartesiano de sujeto. Aquí no todo en el sujeto es culpable de la diferencia entre fenómeno e interior. Sólo lo son los "ídolos" en Bacon; las "pasiones del alma" en Descartes, Locke y Hume, o,

[39] Un punto culminante en esta centenaria actitud puede verse en la vasta mitología desplegada en *El científico y el político* (1918), de Max Weber, en la presuntuosa apariencia de evidencia con que Weber describe esta comparación, en la aparatosa falta de apoyo empírico que tienen sus afirmaciones más relevantes.

[40] Se puede ver en qué consiste esta diferencia y las múltiples objeciones que se han hecho contra ella en dos textos estándar de filosofía de la ciencia: Alan F. Chalmers, *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* (1976), y W. H. Newton-Smith, *La racionalidad de la ciencia* (1981).

en general, "la finitud" en Kant. Es importante notar que la primera razón invocada es de tipo "cultural", por lo que una vigilancia atenta y sostenida podría remontarla de manera importante, y eso es lo que el optimista Bacon se propone. En el segundo caso, en cambio, estamos ante un hecho natural, algo que es propio (fijo e inevitable) de la "naturaleza humana". Kant elevó esta naturalización del impedimento a una verdadera condición metafísica: el saber de lo que es en verdad es inaccesible para cualquier "ente racional finito".

En los tres casos, de una manera cada vez más acentuada, se ha expulsado del sujeto como tal dimensiones que, bajo otras premisas ontológicas, podrían considerarse como suyas y propias. En Bacon sólo es sujeto como tal el que puede sobreponerse a esos ídolos que lo rodean, es decir, el que puede contraponer el auténtico saber, racional y metódico, al saber común, que es mera creencia o superstición. El saber común no sería algo propiamente del sujeto, es algo exterior, un defecto adquirido, algo de lo que hay que liberarse.

En Descartes, Locke y Hume este defecto está inserto de manera inevitable en el espacio que habita el sujeto, el cuerpo, pero justamente *por eso no pertenece al sujeto como tal*. Las pasiones son algo en el sujeto pero no son el sujeto mismo. Cada uno de estos filósofos le atribuye un peso distinto (la razón puede imponerse a las pasiones o, de manera inevitable, ocurre al revés), pero los tres están de acuerdo en que no son el sujeto mismo. Esto queda claramente expresado en la diferencia entre psicología racional, que es propia del sujeto, y psicología meramente empírica, la que se ocupa de los comportamientos. Kant, aún criticando la versión cartesiana de la primera, acentuará la diferencia considerando a esta última como mera "antropología",[41] ítem en el que incluye desde consideraciones sobre buenos modales, pasando por descripciones de cuadros de carácter, hasta sus preferencias raciales.

Para el viejo pietista Kant, lo único que es auténticamente y de manera actual sujeto es Dios. Los pobres entes racionales finitos están plenos de posibilidad (son en esencia sujetos morales libres) pero la realidad efectiva de esta posibilidad maravillosa queda entregada al penoso camino de sobreponerse a sus pasiones y construir progresivamente una sociedad en la que la libertad moral sea efectivamente practicable. Como es obvio, en este camino asintótico no impera sino la contrariedad, el esfuerzo y el error. Kant no quiso, por doctrina, ser explíci-

[41] Immanuel Kant, *Antropología* (1789).

tamente optimista, se conformó con establecer la posibilidad. Apenas una generación después, puestos ante tal perspectiva, Schopenhauer y Kierkegaard naufragaron simplemente en la desesperación.[42]

6. Es un tópico común el que la cultura moderna ha diluido progresivamente la realidad del sujeto en beneficio de la objetividad. Lo que estoy señalando aquí es la lógica que subyace a esa disolución.

La misma lógica que exigió desdoblar el objeto en fenómeno e interior para terminar negando la posibilidad de conocer ese interior desdobló, de manera correspondiente, al sujeto en un interior racional y un exterior dominado por las pasiones, para terminar afirmando que ese interior no era sino computación y cálculo, operatoria sintáctica, es decir, nada que sea propiamente un sujeto.

El en sí indeterminado kantiano, o la verdad incognoscible de los actuales constructivistas, es el reverso perfecto de la idea de "sujeto" como mero *software* de las neuronas, o como mero lugar vacío, meramente nombrado. Entre estos extremos vacíos, la pura conducta, los contextos pragmáticos de acción, el objeto construido e interpretado carecen de toda sustantividad y quedan entregados a la variabilidad de lo contingente.

El realismo moderno, inicialmente lleno de confianza ontológica, se disuelve en un juego de fantasmagorías en el que impera sólo la contingencia y el hábito. La noción de "acontecimiento" resulta en este contexto una expresión culminante en medio de una tontera teórica muy simple: creer que estamos metafísicamente obligados, como "entes racionales finitos", como finitos a secas, o como simples entes incapaces de asumir la nada, a esta metafísica y a sus consecuencias. No. Otro concepto de lo real es posible y, con ello, otra realidad es posible.

[42] Doscientos años después los discursos éticos de tipo kantiano, extraordinaria y sospechosamente frecuentes, no son sino ejercicios de ingenuidad, evasión o simple hipocresía.

III. REDUCCIONISMO

1. Las dificultades de un concepto del mundo fundado en la constancia y la exterioridad pueden explicitarse también a través de la inevitable tendencia analítica que lo acompaña y en el atomismo subyacente que opera como su complemento.

Para la modernidad comprender algo equivale a distinguir sus partes y relacionarlas entre sí. Comprender equivale a analizar. Se podría decir "analizar y sintetizar". El hecho es, sin embargo, que la mentalidad moderna es mucho más eficiente para lo primero que para lo segundo.

El modelo práctico de la operación moderna de analizar no es sino el cortar, el separar. A la función teórica de distinguir subyace la convicción[43] ontológica de que efectivamente hay partes físicamente separables que son la base de la posibilidad de tal distinción.

El todo tiene por sí mismo partes, las cuales son mutuamente exteriores tanto entre sí como respecto del todo que conforman. No es una condición del todo el que las partes estén articuladas o relacionadas de hecho. Quizá por primera vez en la historia humana pertenecemos a una cultura que es capaz de pensar algo desconectado, en sentido fuerte, del resto de las cosas.

Las partes no sólo son exteriores entre sí, son también anteriores y exteriores a cualquier "funcionar" que las ligue. Es perfectamente pensable una articulación que no funcione, es decir, como comentaré luego, que no se mueva como conjunto de acuerdo a una ley. Es impensable, al revés, que haya un funcionar que no sea el funcionar de algo. La cosa es anterior y exterior a su dinamismo. Esto se puede decir afirmando que en la modernidad las cosas son inertes, carecen

[43] Por supuesto no uso aquí la expresión "convicción" en el sentido psicológico de haber llegado a convencerse de algo, sino en el sentido lógico de un saber a priori que condiciona el saber, es decir, en el sentido de una operación del pensamiento.

por completo de una organicidad que les permita cambiar sus estados de movimiento.

Es importante señalar, sin embargo, que aunque el movimiento es exterior a las cosas éstas no requieren de un impulso exterior para mantenerlo. Esto es esencialmente diferente del concepto aristotélico para el cual mantener el movimiento (la rapidez) requería la acción permanente de una fuerza. En la idea moderna el movimiento como tal no requiere ni una explicación ni una causa. El efecto de las fuerzas es cambiar el estado de movimiento (es decir, acelerar). Esto hace que la "energeia" aristotélica tenga un sentido fundamentalmente distinto de la "energía" moderna, o de su variable conjugada, la cantidad de movimiento. Mientras la primera da cuenta de la organicidad propia e interior de las cosas (su capacidad de pasar de la potencia al acto), la segunda no es sino una medida de las interacciones, de la potencia de las acciones exteriores que permiten cambiar el estado de movimiento de objetos inertes.

Esta exterioridad de las partes y las interacciones entre objetos inertes conectados entre sí es lo que, en sentido estricto, se puede llamar articulación mecánica o mecanismo. Cada uno de los tres principios de Newton señalan distintos aspectos necesarios a esta exterioridad: que nada puede cambiar por sí mismo su estado de movimiento (inercia), que cada cuerpo responde a las interacciones de acuerdo a una medida propia que lo define como tal (masa), que las interacciones son necesariamente mutuas y proporcionales a las características de cada cuerpo (acción y reacción). El "dinamismo" que estos principios establecen, completamente mecánico, no altera en absoluto la quietud y la constancia del ser en el que opera. Al revés, es una consecuencia directa de ellas.

2. Para esta concepción mecánica del mundo comprender equivale a separar, a distinguir partes. Pero a su vez comprender las partes exige reconocer que también en ellas hay partes. El todo es pensado como una articulación que a su vez tiene partes, que a su vez tienen partes, que tienen partes... Esta regresión, sin embargo, no es infinita. El sentido de la tendencia analítica está asegurado por la convicción de que debe haber un límite en el cual se encuentran aquellas partes que ya no tienen partes. En sentido conceptual, el átomo.

El atomismo es la forma concreta de pensar la exterioridad. El átomo es aquella entidad mínima que es de manera efectiva igual e inmutable.

Los átomos deben ser todos iguales porque el pensamiento analítico atribuiría cualquier diferencia al hecho de que hay partes: el átomo como tal, puro, y aquello (agregado) que hace la diferencia. De la misma manera, los átomos deben ser en sí mismos inmutables porque se ha negado todo principio de cambio interno. Si cambian es porque hay en ellos partes que interactúan, es decir, justamente porque no son átomos.[44]

Pero justamente porque son iguales e inmutables no pueden tener, en sí mismos, cualidades. No pueden haber átomos azules, verdes, dulces, ácidos, suaves o aromáticos. Es por esto que ya los primeros científicos distinguieron las "cualidades primarias" de las "cualidades secundarias", es decir, las que pertenecen al átomo mismo de las que sólo aparecen debido a la interacción entre los átomos y el observador.

Es fácil admitir que el sabor o la rugosidad no son una cualidad del objeto mismo sino más bien de las propiedades de la lengua o del tamaño de los dedos. Razonamientos análogos llevaron a la conclusión de que el olor y el color, y también el sonido o el equilibrio, son percepciones que dependen del observador. Las teorías clásicas de la percepción y el conocimiento aumentaron cada vez más la lista de las cualidades secundarias y disminuyeron correspondientemente las primarias.

El resultado de este proceso es que sólo el número, la forma y el movimiento podrían atribuirse al objeto mismo, independientemente del observador. Pero la idea galileana de relatividad del movimiento, que está expresada en el principio de inercia, y la consideración trivial de que no puede haber átomos cuadrados o triangulares (porque en ellos se podrían distinguir partes) nos dejan ante la verdad de lo que puede ser puramente objetivo para la modernidad: puntos iguales e inmutables que sólo pueden distinguirse por su cantidad. Es decir, en buenas cuentas, algo que carece completamente de cualidades.

Se ha sostenido que la palabra "átomo" no debe interpretarse como "sin partes" (que es lo que significa literalmente) sino como "indivisible". Si aceptamos esto podría ocurrir que efectivamente haya átomos cuadrados y triangulares, unidades mínimas que resultan elementales porque, aunque sean matemáticamente divisibles, serían de hecho físicamente indivisibles. Ya Demócrito comentó, y Gassendi lo repite dos mil años después, que los átomos redondeados resultan dulces para la lengua y que la acidez es producida por átomos que tienen puntas o espinas.

[44] Desde luego estoy usando aquí la palabra "átomo" en el sentido estricto de "sin partes", no en el sentido en que se usa habitualmente en química.

Desgraciadamente esta teoría de átomos con formas diversas representa enormes problemas para la mecánica. En primer término, suponer que los átomos tienen un tamaño determinado (lo que les permite tener forma) y a la vez que son físicamente indivisibles exige que tengan una densidad infinita, es decir, que no haya en ellos ningún hueco. No se entiende sin embargo cómo un cuerpo de densidad infinita pueda tener una masa que no sea infinita. El hecho, por otro lado, de que los cuerpos puedan chocar y rebotar de manera elástica (es decir, de tal manera que se conserve la cantidad de movimiento) exige que tengan ellos mismos elasticidad, es decir, huecos y fuerzas que les permitan reaccionar de manera flexible. Si bien en un cuerpo compuesto esto es imaginable no se entiende cómo podrían ser elásticos los átomos: si son físicamente indivisibles deben ser rígidos y absolutamente compactos.

Por añadidura, el choque elástico exige que los átomos sean perfectamente esféricos, lo que echa por la borda la explicación "atómica" de las cualidades. Aun en el caso de que átomos esféricos y rígidos sean capaces de chocar conservando la cantidad de movimiento, la falta de elasticidad exigiría que pasaran del reposo al movimiento de manera instantánea, es decir, con una aceleración infinita, lo que implicaría a su vez que en cualquier choque se ejercería una fuerza infinita.

En fin, la teoría puramente mecánica de los átomos está plagada de contradicciones e impedimentos. Me detengo en ellos porque todas estas dificultades fueron notadas ya por los primeros atomistas modernos (Gassendi, Boyle, Newton, Hobbes) y luego por todo el que quiso pensar racionalmente los fundamentos de la mecánica. Sin embargo la modernidad insistió, de esta y de otras formas, en su fundamento atomista.

Nuevamente lo que quiero poner de relieve es que el atomismo no es un descubrimiento, una conclusión o un resultado de la ciencia moderna, sino una premisa, algo que reside en la operación misma del pensamiento, de tal manera que cada vez que pensamos en las partes elementales de algo pensamos en términos atomísticos.[45]

Es extraordinariamente importante para el argumento de este libro señalar que los románticos alemanes que se dedicaron a la filosofía

[45] Se puede ver una detallada exposición de las dificultades del atomismo clásico en Milic Capec, *El impacto filosófico de la física contemporánea* (1961), y cómo el desarrollo de la noción de campo contribuyó a atenuar y a sobrellevar (sin resolver) estos problemas en P. M. Harman, *Energía, fuerza y materia. El desarrollo conceptual de la física del siglo XIX* (1982).

de la naturaleza, como Goethe y Schelling, tenían clara conciencia de estas dificultades, y que es a partir de ellas (y otras) que intentaron desarrollar una filosofía natural no newtoniana. Esto resulta esencial no sólo para comprender la racionalidad y verosimilitud de sus intentos, habitualmente estigmatizados como fantasiosos y metafísicos, sino también las complejas opiniones de Hegel sobre estos temas, las que, examinadas con rigor, resultan sorprendentemente sugerentes para la física actual, claramente postnewtoniana.

3. La imagen mecánica del mundo puede resumirse así: puntos materiales absolutamente iguales e inmutables que se mueven inercialmente en el espacio y en el tiempo producen, con sus interacciones y diferencias de número, todo lo que para los sentidos aparece como diversidad y cambio cualitativo.

La modernidad redujo todo cambio y toda diversidad cualitativa a redistribución cuantitativa de entidades elementales iguales y constantes. Esta es la manera en que se produce la diferencia entre lo esencial y lo fenoménico, una diferencia que residiría en el orden de las cosas mismas y que sería efectiva para el punto de vista finito de lo particular. No hay que olvidar sin embargo que el todo, en el cual todo el tiempo es ya "al mismo tiempo", es un inmutable mayor que actúa como trasfondo de esta mirada meramente parcial de los particulares.

Simón Laplace expresó en su célebre *Essai philosophique sur les probabilites* (1819) el delirio máximo respecto de este todo mecánico:

> *Deberíamos [...] considerar el presente estado del Universo como el efecto* de su estado anterior, y la causa del que le seguirá. Supongamos [...] una inteligencia que pudiera conocer todas las fuerzas que animan la naturaleza, y los estados, en un instante, de todos los objetos que la componen; [...] para [esa inteligencia] nada podría ser incierto; y el futuro, como el pasado, sería presente a sus ojos.[46]

Para este concepto el saber se puede resumir, en rigor, sólo en una ciencia, la ciencia de las partículas elementales que lo componen todo

[46] Simón Laplace, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades* (1819). Durante la Revolución francesa Laplace ayudó a establecer el sistema métrico. Bajo el mandato de Napoleón fue miembro del Senado y después canciller y recibió la Legión de Honor en 1805. Sin embargo a su caída se pasó al bando de Luis XVIII, quien lo nombró marqués y par. Napoleón dice en sus memorias que cesó a Laplace de su puesto después de sólo seis semanas porque "trajo el espíritu de lo infinitamente pequeño al Gobierno".

y desde las cuales se puede explicar todo: la física. Una sola ciencia, un sólo método.

El problema práctico de la investigación científica es, sin embargo, mucho más complicado que esto. Tenemos acceso a diferentes tipos de fenómenos y vamos adquiriendo progresivamente saberes de unos y otros de manera independiente y con muy diversos grados de desarrollo y proyección tecnológica.

El atomismo ofreció una guía precisa a la obsesión moderna, registrada por Laplace, de tener una sola gran teoría del todo. La fórmula consiste en notar que los objetos más complejos tienen partes, que a su vez se pueden descomponer en partes sucesivamente hasta llegar al átomo. En determinados grados de composición se pueden establecer "niveles" de estudio. Los fenómenos efectivos ayudan bastante a fijar estos niveles.

Si procedemos desde el átomo (o lo que los físicos de partículas llaman "partículas elementales") es fácil notar que hay conjuntos de partículas que tienen comportamientos estables que se pueden caracterizar macroscópicamente: los "átomos" y las moléculas de la química. Esto genera dos juegos de leyes: uno de las leyes empíricas, con regularidades establecidas de manera inductiva a través de experimentos, y otro de leyes fundamentales, obtenidas de manera racional a partir de los principios que gobiernan las partículas mecánicas últimas. Esta es la diferencia que constituye recíprocamente los campos de la física y la química en la segunda mitad del siglo XVIII. Una ciencia empírica, inductiva, aproximativa, experimental, y otra, la ciencia como tal, deductiva, racionalista, matemática.

En el interior de la física, con el desarrollo de la termodinámica primero, y del electromagnetismo luego, la diferencia se reproduce, pero en el tiempo: un momento inductivo, de ensayo y error, empírico, otro de reformulación matemática, de construcción de modelos y deducciones formales.

Desde un punto de vista lógico, sin embargo, esta diferencia metodológica tiene un trasfondo mayor. Es la diferencia entre lo simple y lo complicado. La química no sería sino una física más complicada. En esencia debería bastar con las leyes de la física para explicar completamente las leyes de la química. La dificultad práctica es que los fenómenos químicos son demasiado complicados para hacer esto directamente. Por razones prácticas, para fines tecnológicos, las dos series de leyes se mantienen (y las dos disciplinas), pero para la teoría no debería existir

ningún impedimento de principio para hacer tal reducción. En buenas cuentas no hay nada en los fenómenos químicos que no sea movimiento de partículas elementales en el espacio y en el tiempo.

Es importante notar que la diferencia entre estos dos órdenes de fenómenos es una diferencia de complicación, no de complejidad. Algo es "complicado" cuando está compuesto de muchas partes que tienen muchas relaciones entre sí. Complicación es una noción cuantitativa. "Complejidad", en cambio, es una noción cualitativa. El asunto no es cuántas partes y relaciones haya sino de qué clase de relaciones se trata. Examinaré este punto con más detalle más adelante.

Cien años después del establecimiento de la diferencia entre la química y la física se alcanzó una muy buena noticia para la idea mecánica del mundo: las moléculas se asocian entre sí de tal manera que pueden formar moléculas orgánicas, proteínas, grasas y, en fin, células. Los biólogos, que habían establecido ya a la célula como su unidad básica de estudio, se encontraron con que en el fondo la biología no es sino una química muy complicada.

Hay, como he indicado, una profunda lógica en esto. Después de todo, en una célula no hay nada más que lo que hay en las moléculas que la componen, y en ellas, a su vez, no hay nada más que lo que haya en las partículas que las componen. Las leyes de la biología deberían ser en principio reductibles a las de la química, y éstas a su vez a las de la física. Esto es lo que se puede llamar reduccionismo clásico. Se trata de un reduccionismo a un contenido básico: los átomos y sus leyes. Lo voy a llamar así en lo que sigue: "reduccionismo al contenido".

4. La lógica del reduccionismo clásico, de acuerdo al programa proclamado por Laplace, debería extenderse más allá de la biología. La psicología no es sino una biología muy complicada, la biología de las neuronas. La sociología no es sino una psicología muy complicada, la psicología social. La historia no es sino la variación en el tiempo de una sociología fundamental.

No sólo las enormes dificultades prácticas que implica conspiraron contra este programa general del reduccionismo clásico. Algo así como deducir la nariz de Cleopatra de las leyes de la física. También las diferencias institucionales entre las disciplinas. No es fácil para un sociólogo aceptar que su saber es sólo una especialidad de la psicología, o para un psicólogo aceptar que todo su saber se reduce a neurociencia.

Es claramente constatable sin embargo, desde mediados del siglo XIX hasta hoy, la general impronta reduccionista de todas las ciencias. La historiografía estructuralista, la psicología social, la neurología, la bioquímica, la física molecular, entre muchas otras subdisciplinas, dan cuenta de la presencia general del reduccionismo. Cada una de ellas va, por decirlo de algún modo, minando a alguna disciplina "complicada" desde la que, en la jerarquía reduccionista, queda más abajo, más cerca del fundamento mecanicista. Cada una de ellas se empeña en el mismo ejercicio: tratar de dar cuenta de las leyes que aparecen en lo más "complicado" desde leyes fundantes que operan en un ámbito más "simple".

A pesar de esta tendencia general, curiosamente, todos dicen ser no reduccionistas. Asumir el reduccionismo, que casi todos practican, es abiertamente impopular.

A pesar de esto la tendencia reduccionista se impone al menos de tres maneras. Una, la que es más abiertamente rechazada, es la que he especificado como reduccionismo clásico o al contenido. Otra, más sutil, es la que se manifiesta cuando notamos que cada disciplina mantiene alguna clase de "unidad fundamental" en torno a la cual organiza sus investigaciones.

Los "átomos", las células, las neuronas, los individuos, actúan en cada una de las disciplinas centradas en ellos como verdaderos átomos (en sentido conceptual) de cuyas interacciones se espera obtener las leyes de todo el nivel. Los ejemplos más claros son el paradigma celular en biología, la hegemonía de la neurociencia en la psicología, el individualismo metodológico en sociología, que a su vez opera como premisa "obvia" en economía.

Esto es lo que se puede llamar "reduccionismo por analogía": se razona de una manera esencialmente análoga a la manera de razonar en la física, pero con unidades básicas más complicadas, que mantienen entre sí relaciones más complicadas.

Una tercera forma de reduccionismo, más sofisticada, es la que busca sus unidades básicas no en cosas, como los átomos, sino en relaciones arquetípicas, como las estructuras o ciertos modos de funcionamiento. En este caso se puede hablar de "reduccionismo a la forma". La idea de que en cada nivel de complicación (física, química, biología, psicología, sociología) se pueden reconocer formas comunes cuyo estudio permitiría una "ciencia general", capaz de unificar, al menos formalmente, los intentos independientes de las "ciencias particulares".

Tanto la teoría general de sistemas como el materialismo dialéctico son buenos ejemplos de esta "ciencia general". Sus defensores creen ver comportamientos análogos susceptibles de formalización en cuestiones tan diversas como un circuito eléctrico, una célula, una familia o un sistema jurídico. Ese intento profundo, encontrar lo común en lo diverso, es lo que revela su origen, la lógica de la cual deriva, la operación del pensar que lo determina.

5. Argumentar contra el reduccionismo, dada la lógica del pensar moderno, puede resultar algo curioso e inesperadamente difícil. La cuestión general es si en un ente compuesto "hay algo más" que lo que está en sus partes y en las leyes que las rigen.

Se podría proponer, por ejemplo, que la vida es algo más que el simple hecho de que haya moléculas relacionadas entre sí. El problema inmediato es que habría que especificar qué es ese "algo más" que la vida es. El problema profundo, sin embargo, es que la propia pregunta "¿qué más?" contiene una trampa: siempre que preguntamos "¿qué más?" implícitamente estamos preguntando "¿qué *cosa* más?". Si queremos especificar, por ejemplo, por qué lo que llamamos "sujeto" no es simplemente la actividad conjunta de sus neuronas, sino "algo más", inadvertidamente la operación moderna del pensar nos traiciona e identificamos "algo" con "cosa". Si un sujeto es "algo" debe poder ser pensado como "cosa".

Como veremos luego, sostener que el sujeto, o la vida, es simplemente un conjunto de relaciones no nos deja conformes en absoluto. La impresión persistente de la modernidad es que si separamos y apartamos las partes (cosas) que forman un objeto lo que queda es simplemente la nada. No hay nada más en una articulación que sus componentes y las relaciones entre esos componentes. Si separamos los componentes (y siempre es posible hacerlo) las relaciones se disuelven en la nada.

Ir más allá de este concepto sin afirmar simplemente lo contrario recurriendo a nociones mágicas como "vitalidad", "energía", "alma", que suelen ser defendidas por los románticos y neorrománticos, exigiría pensar lo inanalizable, pensar en términos de totalidades que carecen por sí mismas y de manera absoluta de partes aunque, de manera abstracta, artificial, meramente teórica, se las pueda ordenar a posteriori según alguna distinción de partes.

Pensar en términos de totalidades inanalizables requiere concebir su movilidad como una actividad puramente interna, no referida, que las constituye por sí mismas. Y este es el concepto propio de lo orgánico.

Tal como la modernidad tiene dificultades sistemáticas para pensar el cambio y la diferencia, así también le resulta imposible pensar en términos de totalidades orgánicas, constituidas por su propia actividad.

Pero muchos fenómenos parecen reclamar una descripción y comprensión de tipo orgánico, ejemplarmente los seres vivos. La estrategia común frente a ellos es mantener la indagación en la periferia macroscópica de lo fenoménico sin arriesgar explicaciones internas. En muchos casos esto es suficiente para efectos tecnológicos y, por supuesto, si es así, para la mayoría de los científicos es entonces completamente suficiente. La tendencia subyacente, sin embargo, más teórica, es la permanente tentación de pensar lo orgánico como mecanismo complicado, analizable.

Como he indicado ya, la alternativa contracultural, la de la antimodernidad que es propia e interna a la modernidad misma, es simplemente afirmar lo orgánico como mística. Como una suerte de presencia que irrumpe sin fundamentos de manera antiinercial, como el *clinamen* de Epicuro,[47] o como posibilidad sustantiva, vagamente mágica, como el *conatus* o la *potencia* en Spinoza, hoy tan de moda gracias a Antonio Negri, o como el "impulso vital" que defendieron los biólogos vitalistas de fines del siglo XIX.

Tal como en los ejemplos anteriores, el asunto aquí es que tales propuestas no logran ir más allá del fundamento que hace posible lo que niegan, lo que hace que su negación tenga más de porfía y buena voluntad (o más bien mala) que de auténtica superación. En este caso contraponer al reduccionismo lo orgánico como dato, contraponer a la inercia la potencia como mera afirmación, no sólo produce un perfecto empate argumental (impera la inercia *versus* existe de manera real la potencia), sino que deja intacto el pensar de la exterioridad que obliga al atomismo, y al atomismo que lleva de manera directa al reduccionismo.

[47] Epicuro llamó "*clinamen*" a la "desviación espontánea" e inexplicable que en un átomo rompe con el cumplimiento rígido de las leyes a las que debería estar sometido de manera inexorable. Marx hizo su tesis doctoral en Berlín exponiendo, y defendiendo, esta idea.

IV. RELACIÓN

1. En un texto breve y notable, el profesor Juan Rivano se refiere al pensamiento moderno como un pensamiento "cosista".[48] Cuando la modernidad piensa en el ser lo piensa con las características que cotidianamente asociamos a las cosas. Las cosas son propiamente el ser, las relaciones son ser sólo en sentido derivado. Examinar esta idea nos ayudará a explicitar más claramente la diferencia entre "complicación" y "complejidad".

Para la operación moderna del pensar hay una anterioridad y exterioridad estrictas entre cosa y relación. Exterioridad: las relaciones no son cosas, las cosas no están "hechas" de relación. Anterioridad: para que haya relaciones debe haber cosas, no tiene sentido hablar de relaciones que no relacionan "algo".

Hay un orden estricto entre estos tres términos que forman una relación: cosa-relación-cosa. Es perfectamente pensable que haya una cosa sin que haya otra, incluso sin que haya ninguna otra. Se puede pensar perfectamente un universo en cuyo espacio-tiempo, en todo lo demás vacío, haya una sola y solitaria cosa. Sólo si hay una cosa tiene sentido hablar de "otra cosa". La otredad es pensada como otredad externa. Algo sólo es "otro" si su otro queda literal y conceptualmente fuera de él. Y sólo tiene sentido decir que hay una relación cuando hay una y otra cosa. La relación siempre es pensada como "entre esto y aquello".

Para la modernidad, en rigor, no tiene sentido decir que algo se relaciona de manera inmediata consigo mismo. Siempre que se piensa la "relación consigo mismo" se piensa algún otro término que permite, por reflexión, por acción y reacción, tal relación. Lo que en buenas cuentas significa que se la piensa como inter (entre) acción. Opera aquí una especie de extensión analógica del principio de inercia, omnipresente en la lógica de la modernidad. Tal como nada puede cambiar su propio

[48] Juan Rivano, *Introducción al pensamiento dialéctico*.

estado de movimiento sin interactuar con algo otro, así también nada puede relacionarse consigo mismo sino a través de lo otro. También en sentido relacional la cosa en la modernidad es inerte. Pensar lo contrario sería negar el carácter mecánico que se ha atribuido en principio a todo el ser, afirmar de algún modo su organicidad.

Entre entidades inertes, desprovistas de cualidades, la única relación posible es la que se establece por contacto: empujar, tirar, chocar. Por eso para los científicos de mentalidad filosófica como Descartes, Leibniz, Laplace y más tarde Hertz la ley de gravitación de Newton siempre representó un problema. Nunca se contentaron con la idea de gravitación como "influencia" (a la distancia) entre un cuerpo y otro. Intentaron una y otra vez formular modelos puramente mecánicos de la gravedad (sólo acciones por contacto) pero fracasaron invariablemente. Ante tamaña dificultad la gran mayoría, empezando por el mismo Newton, prefirió simplemente... abandonar su mentalidad filosófica.

El problema filosófico implicado, sin embargo, es extraordinariamente relevante. El problema es: qué clase de realidad tienen las relaciones, cuál es, por decirlo de algún modo, su estatus ontológico. Nuevamente los filósofos de la naturaleza alemanes de fines del siglo XVIII asumieron el problema de manera directa ofreciendo soluciones que van a inspirar la respuesta radicalmente no moderna de Hegel.

En términos modernos, el asunto crucial es que las cosas son, son el ser, las relaciones no o, al menos, sólo lo son de manera derivada.

NOTA SOBRE GRAVITACIÓN: En física el problema de formular un modelo mecánico consistente de la gravitación sólo fue superado (sin resolver) en la teoría general de la relatividad. Einstein interpretó la gravitación como curvatura del espacio-tiempo. Con esto desplazó completamente el problema desde una consideración exterior (cosas externas que se relacionan entre sí de manera externa) a una totalidad espacio-temporal dinámica cuyas relaciones puramente internas están "impresas" como curvatura en ella misma. La geometrización de la masa completa un cuadro en el que desaparecen prácticamente todos los supuestos que fundan la idea moderna del ser. Sobre los modelos mecánicos de gravitación se puede ver el clásico de Ernst Mach, *Desarrollo histórico crítico de la mecánica* (1883), Espasa Calpe, Buenos Aires, 1949. Sobre los revolucionarios cambios introducidos por la relatividad general, ver el ya citado Milic Capec, *El impacto filosófico de la física contemporánea* (1961), Tecnos, Madrid, 1965]

---

2. Cuando se cumplen sólo las condiciones que ya he enumerado, cosa-relación-cosa, anterioridad, exterioridad, se puede decir que estamos ante una relación lineal o de primer orden. Desde un punto de vista matemático, esta clase de relación se puede describir de manera simple mediante una ecuación algebraica. Típicamente, la ley de gravitación de Newton o la de conservación de la cantidad de movimiento describen relaciones de este tipo.[49]

Durante los primeros siglos de la modernidad los científicos trataron y desarrollaron en sus teorías sólo relaciones lineales. Desde fines del siglo XIX todo se hace rápidamente más complejo.

El primer momento es cuando se asume la posibilidad de que algo (cosa) no sólo se relacione con otro (cosa) sino que además, al hacerlo, se relacione también con la relación misma. Que una cosa pueda relacionarse con una relación es una verdadera "novedad metafísica" que va a terminar alterando de manera decisiva el plan del pensar moderno.

En primer término, digamos que para describir matemáticamente una situación como esta se hacen necesarias ecuaciones diferenciales de segundo orden.

NOTA SOBRE ECUACIONES DIFERENCIALES: Una ecuación (igualdad) es aritmética cuando relaciona números determinados y particulares, como en $2 + 4 = 6$. Se llama en cambio algebraica cuando relaciona números en general, pero aún determinados, como en $a + b = c$. Las funciones se pueden expresar como ecuaciones algebraicas que relacionan no sólo números en general sino además variables. Cuando se usan las primeras letras, a, b, c, se trata de un número cualquiera pero que es uno solo y determinado. Cuando se usan las últimas letras, x, y, z, no sólo es un número cualquiera sino que además se supone que está cambiando. Una función del tipo $x^2 = y$ en realidad relaciona la variación de algo (x) con la variación de otra cosa (y). El método riguroso y el más general para describir variaciones consiste en examinarlas reduciéndolas a cambios infinitesimales. Una ecuación entre variaciones infinitesimales se llama ecuación diferencial. Además de las operaciones aritméticas que se pueden hacer con números (suma, resta, multiplicación, división, potencias, raíces, logaritmos) las funciones se pueden diferenciar, derivar, integrar. El grado

[49] Cuando del misterio de la gravitación se pasó a los misterios de la electricidad, el magnetismo, el calor y la luz, los físicos entendieron que, en rigor, estas funciones no describen la relación entre cosas sino entre propiedades de las cosas. La lógica en ambos casos es la misma y por eso no haré cuestión de esta diferencia sutil. Será relevante en cambio cuando trate acerca del estatus ontológico de las propiedades.

de una ecuación diferencial depende del exponente de las variables (x^2, y^3, etcétera), el orden depende del exponente de sus derivadas. Dicho en palabras comunes, las ecuaciones diferenciales de primer orden describen la relación entre la variación de algo y la variación de otra cosa. Una ecuación diferencial de segundo orden, en cambio, describe la relación entre la variación de la variación de algo y la variación de la variación de otra cosa. Las ecuaciones diferenciales de orden superior describen relaciones entre variaciones de variaciones de variaciones... etcétera, incluso entre variaciones de un término que influyen sobre las variaciones del otro. Las ecuaciones diferenciales de tercer orden y superior NO tienen una solución general exacta. Definiciones y explicaciones muy accesibles de éstos y otros términos matemáticos se pueden ver en http://mathworld.wolfram.com.]

Para nuestro propósito, lo importante de estas disquisiciones matemáticas es que cuando la variación de algo afecta a la variación de otra cosa que a su vez está relacionada con la primera la descripción de la situación excede la idea de relación lineal. Las ecuaciones diferenciales de segundo orden y superiores se llaman por esto ecuaciones no lineales. Y las situaciones que describen están más allá de lo que la modernidad entiende por "complicación".

"Estar nervioso" es la descripción de una forma de relación entre una persona y otra. "Estar enojado" es otra forma. Si el motivo del nerviosismo o el enojo es simplemente algo que está en la otra persona, éstas pueden ser simples relaciones lineales y, como tales, pueden intensificarse o diluirse en proporción directa a que las características que las provocan aumenten o disminuyan. Pero cuando alguien se enoja porque la persona con la que está hablando se pone nerviosa la situación se vuelve no lineal. Primero porque el que está enojado no sólo se relaciona con el otro (le habla) sino que se relaciona además con la relación que el otro tiene con él (su nerviosismo). Pero, en segundo lugar, porque si el otro está nervioso ante la posibilidad de su enojo, el que se enoje no hará más que aumentar ese nerviosismo. La variación de uno de los términos influye sobre la variación del otro.

Los problemas endémicos, que son aquellos en los que las soluciones tienden a agravarlos (como el amor), las escaladas simétricas, que son aquellas en las que cada intervención de un hablante agrava la reacción del otro, en un círculo, los llamados "círculos viciosos" o "círculos virtuosos", son ejemplos típicos de relaciones no lineales. Es fácil mostrar ejemplos de intercambio en el lenguaje o en todo tipo de interacciones psicológicas y sociales.

A lo largo del siglo XX, sin embargo, todas las ciencias fueron reconociendo que lo más propio de todas las relaciones reales, desde la gravitación a los afectos, desde los cambios climáticos hasta la selección natural, o desde las interacciones atómicas hasta las interacciones culturales, es su no linealidad. Esto no puede ser sino un duro y profundo golpe a la manera puramente moderna de concebir el mundo. El reverso de este descubrimiento general es, sin embargo, que prácticamente en ninguna de las ciencias en que ha ocurrido se ha llegado a asumir la dimensión metafísica que implica. Continuamos ampliamente atrapados en la operación moderna que nos obliga a traducir estas "rarezas" y anomalías al discurso cosista de lo común y lo constante.

3. Esta es propiamente la diferencia entre complicación y complejidad. Una situación es complicada cuando hay muchas cosas y muchas relaciones en juego. Una situación es compleja cuando las relaciones que se dan en ella no son lineales.

A pesar de la dificultad que representa describir las relaciones no lineales usando las matemáticas, no es difícil intuir de manera puramente cualitativa la presencia de la no linealidad en problemas comunes. Desde un punto de vista filosófico, esta posibilidad de intuir resulta incluso más interesante que el aparente rigor de los algoritmos. Y esto porque el intento de abarcar, de dar cuenta de lo no lineal a través de ecuaciones diferenciales de segundo orden, e incluso de lo fuertemente no lineal (las variaciones de variaciones de variaciones... que se influyen recíprocamente con variaciones de variaciones de variaciones...) a través de ecuaciones de un orden superior encubre una severa trampa metafísica: la de querer abarcar la complejidad sin criticar el fondo filosófico moderno desde el cual es pensada.

Quizá el mejor ejemplo de esta trampa son los dramas de la ciencia económica de los últimos cincuenta años. A pesar de haber recurrido una y otra vez a las más extremas sofisticaciones matemáticas, las situaciones reales de la vida económica, desde las más prosaicas como la determinación general de los precios, hasta las más urgentes como las crisis financieras, permanecen completamente fuera de sus cálculos y predicciones. Esto se traduce en que los éxitos prácticos de los asesores en materia económica no sean de hecho más que modestas proposiciones empíricas, recopiladas de manera semiinductiva pero rodeadas de una aparatosa grandilocuencia teórica. Ni sus éxitos, eminentemente variables, se deducen con anticipación de sus cálculos, ni sus fracasos,

catastróficamente frecuentes, logran ser explicados de manera suficientemente formal.

La ciencia macroeconómica es el campo en el que de manera más manifiesta (y menos reconocida) se mezclan a la vez la sofisticación matemática y las más descaradas hipótesis *ad hoc*, la grandilocuencia discursiva y la más deprimente pobreza de resultados efectivos. Este es justamente el límite teórico, filosófico y político de las ciencias sociales constituidas bajo el modelo de la física. Desde luego ir más allá de ese límite no es un problema meramente epistemológico.

4. Pero la sofisticación matemática puede ser contundentemente mejorada por el imperativo tecnológico sin abandonar las premisas metafísicas desde las que se ha desarrollado. Esto es lo que se puede lograr a través de la digitalización de la complejidad. El requisito es renunciar sólo a una de las pretensiones clásicas que era considerada como indicio fuerte de lo verdadero: la exactitud.

Para la mentalidad ilustrada una ecuación da cuenta de un fenómeno cuando reproduce exactamente el proceso que ocurre en él. La exactitud y fidelidad de los modelos matemáticos eran vistas como sello y garantía de su adecuación a la realidad. Sólo entonces nos podíamos atrever a usarlos como base para nuestras construcciones y artefactos tecnológicos. El razonamiento ilustrado típico va en esto desde la teoría a la acción.

La conciencia neoilustrada, en cambio, razona desde la eficacia tecnológica hacia la teoría. Busca y acepta como teoría adecuada sólo aquella que le permite una eficacia tecnológica suficiente. Y para la escala en que operan nuestros artefactos técnicos, la mayor parte de las veces basta con una buena aproximación, la exactitud no es necesaria.

De esta manera aunque las ecuaciones diferenciales de tercer orden y superior no tienen soluciones exactas generales, una simulación numérica de su operación con cierto límite dado de precisión permite encontrar soluciones suficientemente "cercanas a lo real" como para poder usarlas técnicamente.

Un ejemplo concreto y sumamente práctico: las fuerzas reales que el roce del aire ejerce sobre las alas de un avión a unos mil o mil quinientos kilómetros por hora (velocidades que son habituales en la aviación, incluso civil) son asombrosamente complejas. A esas velocidades el aire forma en torno a las alas toda clase de remolinos y torbellinos que

dependen de manera complejísima de la temperatura, la densidad, la humedad, la velocidad del viento, etcétera.

Hay hoy en día tres caminos para resolver esto. El primero, que es la vía clásica para formular la ecuación que da cuenta de las interacciones y resolverla, es simplemente impracticable. El segundo, que se usó por décadas, es lisa y llanamente probar de manera empírica las alas de cada modelo en enormes y carísimos túneles de viento que pudieran reproducir esas condiciones. No es difícil imaginar que esta vía tiene claros límites económicos y prácticos. ¿Cómo probar, por ejemplo, el comportamiento del roce a decenas de miles de kilómetros por hora, que es la velocidad a la que normalmente los satélites tripulados (y los misiles balísticos que transportan las bombas atómicas) reingresan a la atmósfera?

La tercera vía es usar tanto las ecuaciones diferenciales como los resultados de los túneles de viento para alimentar algoritmos que simulen de manera aproximada lo que ocurrirá. Para esto las ecuaciones deben ser expresadas como programas computacionales y los datos empíricos deben ser digitalizados hasta que puedan ser procesados por esos programas. Del grado de digitalización (de la finura representacional del dígito que se use como base) dependerá el grado de aproximación que se obtenga. Por supuesto mientras mayor sea el grado de digitalización la cantidad de datos crecerá en proporciones gigantescas. Pero la eficacia de los algoritmos y la velocidad extraordinaria de los computadores permitirán "masticar" esas enormes masas de datos en tiempos razonables desde un punto de vista técnico y económico.[50]

Esto es lo que se hace hoy en día para calcular no sólo la aerodinámica de los aviones sino también las consecuencias de las explosiones nucleares, la dinámica en las cercanías de los hoyos negros, las interacciones entre partículas elementales, y también cuestiones aparentemente triviales pero de enorme repercusión pública como prevenir y controlar incendios forestales, reconocer de manera automática rostros y patrones de voz, o simplemente prever de qué manera se quebrará un vidrio importante.

[50] Es interesante saber que esto es tan importante que la computación como técnica fue desarrollada en los años cuarenta expresamente para hacer cálculos de este tipo. En particular para calcular las trayectorias de los misiles balísticos intercontinentales que desde los años cincuenta amenazan a todo el planeta con decenas de miles de megatones en bombas atómicas. Ver al respecto William Aspray, *John von Neumann y los orígenes de la computación moderna* (1991).

Desde un punto de vista filosófico, la digitalización de la complejidad representa un nuevo atomismo y un nuevo reduccionismo extremadamente más sofisticados que los clásicos.

Lo que opera como "átomo" es una entidad formal, el bit, carente de significado. Las operaciones que se pueden hacer con ellos son meramente sintácticas (por eso pueden hacerlas las computadoras), y sin embargo pueden llegar a tener poderosos efectos de tipo semántico. Para decirlo de acuerdo a otra de las tantas retóricas ampulosas que circulan en la lingüística: mientras el programa de la Ilustración era analizar hasta encontrar unidades mínimas de significado (las "naturalezas simples" de Descartes) para empezar a reconstruir desde allí una estructura de componentes y relaciones significativas, la operación neoilustrada consiste en analizar hasta encontrar significantes mínimos, para luego insertarlos en algoritmos meramente sintácticos que arrojen un resultado macroscópico semánticamente interpretable y tecnológicamente útil.

La Ilustración buscó saber y comprender para poder hacer, la neoilustración se conforma con un hacer (sintáctico) que tiene como rendimiento simplemente otro hacer (técnico). No es necesario "comprender" qué hace el roce del aire en las alas de un avión, basta con que el avión funcione.

NOTA SOBRE LA IDEA DE BIT: Se puede llamar bit a cualquier diferencia que se pueda considerar como una diferencia mínima, es decir, entre dos términos externos y dicotómicos. No es necesario que lo sea realmente, basta con que se pueda considerar así y operar con ella como si lo fuera. En realidad entre uno y cero, o entre blanco y negro, o entre prendido y apagado se pueden encontrar infinitos estados intermedios (esto es lo exacto y verdadero), pero podemos considerar cada uno de estos casos como un bit si podemos operar sólo con sus extremos (con algo que es sólo aproximado y operativo). Obviamente hay innumerables diferencias que pueden ser un bit: verde o rojo, verdadero o falso, dos volts o cuatro volts, norte o sur magnéticos, brillante u opaco, son las que se usan más frecuentemente en los artefactos digitales actuales.

Hay que notar que algunos de estos bits son diferencias físicas que se pueden manipular (como el brillante u opaco de los DVD) y otras son diferencias formales (como uno o cero). Que esta diferencia no sea relevante es uno de los secretos que hacen tan poderosos estos procedimientos. En realidad lo relevante es el bit mismo, la diferencia, sin importar si es física o formal. El que por un lado sean formales permite que podamos insertarlos en algoritmos y los sometamos a cálculos, el que por otro lado sean diferencias físicas permite poner esos algoritmos en dispositivos

materiales concretos cuyas operaciones reproduzcan de manera inmediata estos cómputos abstractos.

Es necesario insistir, por último, en que un bit, o una serie de bits, o la masa de bits que arroja un cómputo cualquiera como resultado no significan nada por sí mismos. Son meros significantes en un sentido mucho más fuerte que las palabras o las letras del alfabeto escrito. Son significantes mínimos que pueden ser "significanteados" por cualquier diferencia mínima, física o formal.]

La digitalización de la complejidad nos permite tratarla de manera completamente significante y al mismo tiempo plenamente operativa. La esencia histórica y social de la Ilustración está aquí plenamente desnuda. Se quería el saber para acrecentar el poder. Pero si es posible el poder sin el saber en sentido clásico... entonces ese saber no es necesario.

Richard Feynman, premio Nobel por sus contribuciones a la física cuántica, en un arranque de sinceridad decía: "Uno nunca comprende la física cuántica, uno sólo se acostumbra a ella."[51]

Esta sinceridad, aunque este gran maestro no haya querido decirlo, revela el verdadero estatuto del saber, y revela a la misma Ilustración como ideología: el saber no es el origen del poder, es su discurso.

Como es obvio, la manera neoilustrada de abordar la complejidad no consiste en resolverla sino sólo en reducirla técnicamente. Con esto, de manera simétrica a los neorromanticismos, no se ha avanzado ni un paso hacia la superación de las premisas filosóficas de la modernidad, y probablemente, por cierto, tampoco se ha querido hacerlo. La actitud de la neoilustración ha sido más bien intentar completar lo que era la base material que animó a la metafísica clásica: completar el absoluto control técnico de la humanidad sobre las cosas. Pero habría que ser extraordinariamente ingenuo para no notar que el elegante término colectivo "humanidad" refiere en este caso a una humanidad dividida, en la que el control sobre las cosas no es sino un recurso para el control de unos seres humanos sobre otros.

Por supuesto, como con los viejos temas de la igualdad, la libertad y la fraternidad en las promesas ilustradas, el progreso técnico ahora, y la amplia posibilidad que ofrece de contener y administrar la diversidad, aparece como la gran promesa neoilustrada. Tal como la verdad de la igualdad burguesa y de la fraternidad burguesa pudo ponerse eficazmente en evidencia teórica y prácticamente, así la verdad del progreso

[51] Richard Feynman, *El carácter de las leyes físicas*.

burocrático, del bienestar burocrático, de la diversidad burocrática, puede ser denunciada. En un libro de lógica como éste, sin embargo, no corresponde una crítica como esa. A lo que puedo contribuir aquí es a esto, que no equivale a una acusación: la constatación de que no hay en la lógica que subyace a la neo ilustración nada que vaya más allá de lo que ya había en el fundamento de su predecesora.

5. La emergencia de una progresiva conciencia de lo no lineal puede ser vista como la formación de una progresiva conciencia de la realidad de las relaciones.

Asumir que en las situaciones fuertemente no lineales la acción de las partes sobre la relación, la acción de la relación con la relación sobre la relación, implica de algún modo la acción constructiva de las relaciones sobre las partes es abrir paso a un concepto en el que la relación misma cuenta como ser.

En un primer paso los términos pierden su anterioridad y su autonomía. Lo que son resulta, de manera esencial, del hecho de estar relacionados. En este estado de relación constructiva se hace difícil sostener la exterioridad pura de los tres términos. Cada uno de ellos se construye en un proceso de cocreación con los otros. Pero esto abre paso también a una idea en la que cada término más que un simple ser, dado, previo, es más bien un llegar a ser que sólo es pensable en la relación.

Es la diferencia, por ejemplo, entre sujeto y procesos de subjetivación. El sujeto como unidad por sí mismo, sustantivo; la subjetivación como "ser-en-relación" que tiene efecto de sujeto.

Nada impide hasta aquí, sin embargo, mantener en cada parte la exterioridad de un cierto en sí, interior, estable, desdoblar a la cosa entre un interior sólido y un ámbito que está, en ella misma, abierto a la cocreación. La relación construye algo del ser, pero no al ser como tal. Lo modifica, le da forma, pero en sentido propio y estricto no lo hace ser.

"Lo-que-ya-es", conectado y cocreado a través de las relaciones constructivas, es ciertamente más complejo que el simple ser del atomismo clásico. Pero permite aún una coartada teórica típicamente moderna: eludir la sustantividad de la relación simplemente agregando "tanto esto como lo otro".

Las dicotomías características del exteriorismo ilustrado como "*innato o adquirido*", "*psicológico o social*", "*diacrónico o sincrónico*",

"base o superestructura", "significante o significado", etcétera, se abordan proponiendo una combinatoria que no supera la exterioridad de los términos de la dicotomía sino que simplemente los compone, atribuyéndole cada uno a una parte de un conjunto del que se puede decir que contiene "tanto esto como lo otro", sin especificar ni la proporción ni el modo de la composición, ni qué es lo que la sostiene o permite.[52]

En esta "unidad por agregación" la relación es un pegamento que oficia de configurador en un ámbito doble en el que siempre uno de los términos permanece como sustantivo (lo individual frente a lo social, la mismidad como núcleo de lo adquirido, el significante frente al significado) y el otro como variable, modificado o efecto. La relación ha pasado del puro no ser al ser-por-la-relación sin ser considerada ella misma, por sí misma, ser sustantivo.

Es sólo en este extremo cuando estamos más allá de la lógica de la modernidad: la relación es propiamente el ser. La relación no conecta a los términos, no los configura: los produce, los hace ser. Al entenderla como relación constituyente, se invierte la anterioridad ontológica clásica. La relación pura, que no relaciona nada aún, que es de manera sustantiva, real y efectiva ser, produce los términos, las partes, que aparecen, sólo por ello, como si fuesen sólidas y autónomas, como si se limitara a conectarlas.

La idea de que la relación no sólo es un ser sino, más allá, es el ser como tal, el fundamento que permite el llegar-a-ser, se puede encontrar claramente formulada en el segundo libro de la *Ciencia de la lógica* de Hegel.[53]

Esta ontologización de las relaciones permite una operación del pensar completamente diversa de la operación moderna. Pensarla exige una clara noción de qué puede significar una determinación puramente interna, una relación puramente interior. Especificada de esa manera, se hace posible una idea no homogénea de universalidad y de totalidad.

[52] Un ejemplo notorio de esto es la categoría "psicosocial".

[53] G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, libro segundo, "Doctrina de la esencia," Primera sección, "La esencia como reflexión en sí misma" (1812).

V. DETERMINACIÓN

1. Hay determinación cuando se establece un límite, un borde, una figura. "Determinar" puede entenderse como "configurar". Para la modernidad, la determinación siempre es exterior. Es acción sobre algo, desde otro. La partícula "ción" (de-termina-ción) indica la exterioridad de este configurar.

Está perfectamente dentro del concepto mecánico del mundo el que las determinaciones sean mutuas. La acción recíproca, ya consagrada en el tercer principio de Newton, no supone ningún misterio ni para el más extremo de los mecanicistas. Lo verdaderamente extraordinario sería una acción sin respuesta. Sin embargo, es necesario especificar esto porque se suele acusar de "mecanicistas" a los que (supuestamente) sostienen que algo puede determinar a otra cosa sin ser a su vez determinado. Es el caso del famoso problema del economicismo, un asunto en el fondo asombrosamente trivial. Contra los "mecanicistas" se esgrimía la acción recíproca como una novedad "dialéctica". Cuando se examinan de cerca ambos argumentos se encuentra, por un lado, que nadie negó nunca que la acción (de la "base económica" sobre la "superestructura ideológica" y viceversa) era una acción recíproca y, por otro lado, que la defensa de esta acción recíproca... no tiene nada que ver con la dialéctica...

Pero el que se haya discutido tanto esta cuestión (que desde un punto de vista lógico es más bien simplona) nos dice algo profundo sobre el exteriorismo moderno. Nos muestra que el pensar moderno es más eficiente para mantener por separado que para ligar componentes, que tiene dificultades sistemáticas con lo integrado. O, dicho en los términos que he mantenido hasta aquí, que piensa lo integrado reduciéndolo a articulación.

La sospecha de que alguien, en contra de lo que sería razonable, ha reducido una acción recíproca a una determinación unidireccional

proviene en el fondo de la doble operación de asimilar determinación y causalidad, por un lado, y de pensar la causalidad bajo una metáfora espacial, por otro.

En el concepto aristotélico del mundo, pleno de organicidad y animación, la causalidad era pensada en varias formas, incluso más allá de las cuatro enumeradas por Aristóteles.[54] Acciones causales que provienen desde un fin lógicamente o incluso temporalmente posterior al efecto y acciones causales de algo sobre sí mismo, la famosa idea de "*causa sui*" (algo que es a la vez su propia causa), eran perfectamente pensables. La determinación podía operar de muchas maneras.

La modernidad redujo todas las formas de la causalidad a la figura de la causa eficiente, es decir, a una determinación que va desde una causa, dada, exterior, lógicamente previa, a un efecto que no puede contener en él absolutamente nada que no haya estado en la causa. Esto significa que la acción causal se entiende como una mera redistribución de lo que habría en la causa. Por cierto, redujo con esto todas las formas de dinamismo contenidas en la noción de devenir al dinamismo quieto, inercial, de la mecánica, o, también, redujo el devenir a mero movimiento.

Dos cuestiones esenciales del universo aristotélico están ausentes por completo en este concepto. Una es la tensión desde la causa hacia el efecto. Otra es la posibilidad de creación de algo en el proceso que va de uno a otro. En el universo mecánico nada "tiende" hacia otra cosa. Las cosas simplemente se mueven regidas por una ley.[55]

Justamente una de las "novedades" interesantes de la filosofía de la naturaleza del romanticismo alemán fue recuperar, contra el mecanicismo, la idea de tensiones intrínsecas a las cosas. Tensiones en virtud de las cuales algo podría, por sí mismo, sin acción exterior, tender hacia alguna otra cosa o algún otro estado de sí misma. La huella más conocida de este concepto organicista, no inercial, es la idea de pulsión en el psicoanálisis de Sigmund Freud que, a pesar de sus alardes

[54] Aristóteles distinguió cuatro tipos de causalidad. Llamó "causas intrínsecas" a las causas material y formal, y llamó "extrínsecas" a las causas eficiente o motriz y final.

[55] La idea de que la gravedad hace que las cosas "*tiendan* a caerse", o de que la Tierra las "atrae", no es sino un resabio aristotélico en el sentido común, absolutamente ausente en la ley de Newton. Simplemente caen. El propio Newton fue claro y explícito al respecto. La ley describe cómo caen, pero no establece por qué caen.

cientificistas, está ligado, a través de Helmoltz, a ciertos aspectos de la filosofía de Schelling.[56]

Por otro lado el contenido del efecto debe equivaler exactamente al de la causa. La idea de causalidad productiva pasaría a llevar uno de los pilares más firmes de la operación moderna del pensar: la constancia del ser. El ser ya es. Entero, completo. Está dado y permanece. Se suele decir popularmente: nada se crea, nada se destruye, sólo se transforma. La idea de una causalidad productiva acarrearía la idea de un ser que va siendo, que llega a ser, lo que en términos modernos es impensable pues requeriría pensar algo así como que surge ser desde la nada. Más adelante comentaré esta relación exterior entre ser y nada, que es el primer tópico de la *Ciencia de la lógica* de Hegel.

Resulta así que la única forma de determinación que es pensable para la modernidad es una manera particular de entender la causalidad. Pero esta manera no consiste sólo en la anterioridad de la causa y la equivalencia con el efecto. Consiste además, de manera precisa, en imaginar esta relación de acuerdo a una metáfora espacial.

En el tiempo (que es pensado como espacio) la causa es estrictamente anterior al efecto. En el "espacio" la causa opera como interior del fenómeno. "Detrás" de las apariencias, "más allá" de los efectos, operan las causas. Para llegar a ellas hay que ir "a través de".

2. Hume, que era un hombre práctico y sensato, quiso *ver* la causalidad. Por supuesto, como la causalidad es una relación y, para los hombres sensatos, las relaciones no son propiamente un ser, no pudo constatar su existencia. Concluyó que era producto de nuestra imaginación, algo que agregamos a los fenómenos de un modo medio literario y medio supersticioso para darle un sentido al simple hábito de las cosas de estar correlacionadas de maneras, al parecer, estables.

John Stuart Mill primero, y Emile Durkheim después, sin saberlo, llevaron esta sensatez al límite insensato de afirmar que la ciencia sólo puede establecer correlaciones entre series de fenómenos y que atribuir vínculos causales es apenas algo más que una creencia mágica o un mero nombre.

[56] Curiosamente Freud llamó "inercia" justamente al rasgo no inercial de la vida psíquica de "tender" hacia un punto de equilibrio. Es decir usa la palabra "inercia" en el mismo sentido aristotélico con que la entiende el sentido común: "tendencia a". Ver al respecto Paul Bercherie, *Génesis de los conceptos freudianos* (1983).

El melancólico destino de la causalidad en el universo mecánico es simplemente desaparecer. Afirmar de las determinaciones que son acciones causales no es nada más que afirmar que ocurrió lo que ocurrió, que tal cosa suele estar junto a tal otra, o que suele ocurrir que después de esto ocurre aquello. Nuevamente la apariencia "dinámica" de este mundo quieto no es sino una ilusión de lo particular. Situados en el tiempo, vemos al efecto *después* de la causa. Puestos en el espacio, sospechamos a las causas *detrás de* los efectos. Para el ser como tal, sin embargo, todo es ya de manera inamovible.

Esta omnipresencia de las correlaciones obliga a reducir toda explicación a mera descripción, es decir, a renunciar (salvo para lo puramente particular) a la indagación de por qué hay lo que hay, para conformarse (apenas ingresamos a un orden más general) con la constatación de que simplemente hay lo que hay. Lo que parecen ser explicaciones resultan así sólo combinatorias descriptivas. Se pudo hablar, en el extremo, de causalidad estructural, pobreza que no consiste en otra cosa que en constatar la consistencia entre las partes y el todo, e incluso de explicación estructural, eufemismo que no consiste sino en incluir casos particulares en reglas generales.[57]

En la idea de determinación, como en muchas otras, positivistas y "postmodernos" pecan una y otra vez no sólo de dicotomía y exteriorismo sino también, directamente, de pobreza conceptual. Pobreza en el sentido de que se omiten de los argumentos las múltiples variaciones y combinaciones que derivan de cualificar las categorías más importantes para situarlas, para especificar su modo de operar.

A lo largo de un proceso, y sobre sus componentes, la determinación puede operar de manera local o global. También, e independientemente, de manera posible o necesaria. Y, también independientemente, de manera interna o externa. Por supuesto que estas posibilidades dan origen a un juego de situaciones, claramente distinguibles que no tienen porqué implicarse unas a otras, y que pueden enriquecer la consideración de lo real o, a la inversa, empobrecerla notablemente cuando son omitidas.

3. La operación moderna del pensar tiende al determinismo en el sentido de que las determinaciones son pensadas como globales y necesarias.

[57] Por ejemplo: ¿por qué las manzanas caen hacia el centro de la Tierra? Porque la Tierra tiene el efecto de hacer caer las cosas hacia su centro. ¿Por qué los bienes pasan del padre al hijo mayor? Porque estamos ante una estructura familiar en el que se practica el mayorazgo...

Para que la partícula "ismo" (determin-ismo) se pueda usar con rigor ambas condiciones son indispensables.

En un universo atomista nada obliga a las determinaciones a extenderse por todo el espacio o a perdurar en el tiempo. En el espacio, en rigor, sólo las interacciones locales son posibles. No hay "influencias" globales que operen a distancia.[58] Para que algo llegue a afectar a otra cosa, y a otra y a otra, la determinación debe propagarse de manera mecánica.

Se puede hablar de determinación global, sin embargo, cuando perdura en el tiempo, cuando su acción opera a lo largo de todo un proceso. La forma de esta acción es la *ley*. La ley establece cómo la determinación va ocurriendo, cuál es su efecto, paso a paso. Por supuesto, es en el proceso mismo, en las cosas, donde va ocurriendo algo. Para la modernidad las leyes sólo son. A ellas no les pasa nada. Hegel dice que "la ley es la imagen constante del fenómeno variable". Las leyes son el modo formal de la quietud del ser. No llegan a ser, no van siendo. Su constancia tiene una raíz ontológica.

Las leyes son pensadas como determinaciones globales. Es decir, como determinaciones que operan de manera determinista. A medida que la imagen mecánica del mundo ha ido entrando en crisis, sin embargo, la localidad espacial de las determinaciones se ha extendido también a una localidad temporal. Es decir, se ha reconocido que podría haber procesos que si bien están determinados punto a punto, no están determinados en cambio de manera global. Opera en ellas un tipo de ley cuyo resultado requiere de la actualización, en principio contingente, en las condiciones locales de cada evento. El principal efecto de esta diferencia es que las determinaciones globales permiten predicciones precisas y de largo alcance; en cambio las locales sólo permiten predicciones genéricas o de muy corto alcance.

Un caso notable de esto es la diferencia entre la antigua teoría de la evolución de las especies, inventada por el chileno Juan Ignacio Molina y popularizada por Lamarck,[59] y la teoría de la selección natural,

[58] Hay que recordar en este punto la discusión sobre las teorías mecánicas de la gravitación.

[59] Jean Baptiste Pierre Antoine de Monet, caballero de La Marck (1744-1829) consignó esta idea en su libro *Filosofía zoológica* (1809). El jesuita chileno Juan Ignacio Molina (1840-1829) enseñaba esta doctrina en la Universidad de Bolonia, a donde había llegado en 1767, ya desde 1780.

inventada a la vez y de manera independiente por Charles Darwin y Alfred Russel Wallace.

La idea de evolución considera un orden estricto que podría permitir, en principio, predecir que de los dinosaurios surgirán las aves y, que a la inversa, podría explicar punto a punto, partiendo de las aves, cómo se llegó hasta allí desde los dinosaurios. Leyes como la ley de gravitación de Newton, las del electromagnetismo o la de la conservación de la energía tienen en común ese carácter reversible, permiten calcular un proceso en cualquiera de los sentidos del transcurso del tiempo.

En la idea de selección natural, en cambio, sólo la segunda operación es posible. Se puede explicar hacia atrás el camino que llevó de los dinosaurios a las aves porque ya se conocen tanto el mecanismo del cambio como las contingencias efectivas en que operó. Pero no hay manera, a partir de los dinosaurios, de predecir que existirán las aves porque los contextos contingentes de acción de la ley son imposibles de anticipar.

Humberto Maturana llamó "deriva" a esta interesante combinación de determinismo y contingencia que hace posible que haya procesos perfectamente determinados (de manera local) que no son deterministas.[60]

El interés filosófico de esta idea deriva del modo en que introduce, si se quiere de manera racional, la contingencia en un mundo que era imaginado como pura determinación global y necesaria. Y se puede decir "de manera racional" (en el sentido de sensato o razonable) porque la contingencia no ha ahogado a la determinación, no la hace naufragar en el imperio del azar, sino que sólo la modera, la abre a la novedad.

Francisco Varela llamó "emergencia" a esa posibilidad, y trató de abordar la complejidad mirándola de ese modo.[61] Un estado perfectamente mecánico en el que hay muchos componentes (realmente muchos) que mantienen entre sí muchas relaciones (realmente muchas) podría dar lugar de manera emergente a un estado de complejidad irreducible al anterior. Desde luego los viejos materialistas dialécticos estarían felices con este "salto" de la cantidad a la cualidad. Hay que observar, sin embargo, que Varela no ha hecho más que ponerle un nombre a algo que realmente no ha explicado.

[60] Humberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento* (1982).
[61] Francisco Varela, *Conocer*.

Como sostuve una vez en un curioso debate inconcluso con el profesor Maturana,[62] la explicación aquí no pasa de ser algo así como "había mucho y estaba muy junto" a partir de lo cual se afirma luego que "emergió" algo complejo.

En el fondo, tanto la idea de deriva como la de emergencia eluden la noción de una causalidad productiva o, de otro modo, de una determinación que sea algo más que pura causalidad. Es decir, eluden cuestionar el fundamento metafísico desde el cual se hace imposible pensar justamente el tipo de fenómenos y procesos que ellos quieren pensar. Han podido ir más allá del carácter globalista del determinismo, pero han quedado atrapados por la dicotomía entre necesidad y contingencia.

4. El razonamiento anterior muestra, entonces, que el que haya determinaciones no implica por sí solo que haya determinismo.

Pero también, a la inversa, que el que haya indeterminación no implica por sí solo que impere la contingencia. Indeterminación, dadas estas posibilidades, puede significar que no hay determinación en absoluto, que puede pasar cualquier cosa (contingencia), o que la determinación es global, o que no opera de manera necesaria.

Este es el problema, meramente lógico, contenido en la famosa idea de "indeterminación de lo social", propuesta por Ernesto Laclau, entre otros.[63] Como nunca logra escapar a la dicotomía de necesidad y contingencia, este autor tampoco puede evitar la de determinación e indeterminación. Pero aclaremos: o hay determinación, y es determinista, o simplemente no hay determinación alguna.

Es interesante notar que Laclau ha introducido esta idea de indeterminación para "recuperar al sujeto" como actor efectivo de los procesos sociales, tras más de medio siglo en que la ideología soviética[64] parecía haber ahogado la subjetividad en la jaula de hierro de la determinación histórica. Pero entonces nos somete a otra dicotomía, completamente gratuita: o se reconoce que el sujeto opera de manera esencialmente contingente, o simplemente no hay sujeto alguno, se ha negado completamente la presencia de la subjetividad.

[62] Carlos Pérez Soto, "A propósito de la biología del conocimiento del profesor Humberto Maturana", un diálogo inconcluso, octubre 1984. (Inédito)

[63] Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*.

[64] Que Laclau, con una sorprendente mala voluntad política, y falta de rigor teórico, identifica sin más, sin advertencia alguna, con "el marxismo" en general.

No estamos obligados a pensar en esos términos. Su pobreza conceptual omite demasiadas posibilidades que, siendo perfectamente pensables, podrían dar mejor cuenta de la complejidad de lo social.

Una pobreza análoga es la que preside la furiosa crítica contra la idea de que los eventos históricos ocurrirían de manera necesaria, es decir, de que las leyes de la historia los determinarían de manera unívoca e ineludible.

¿Fue necesario el estalinismo? ¿Ocurrió necesariamente la crisis mundial de 1929? En este caso la dicotomía que nos ponen delante es esta: o las leyes de la historia conducen inexorablemente a..., o estos eventos, como todos, ocurrieron de manera meramente contingente, sin que se puedan "deducir" de legalidad alguna.

Pero ¿desde dónde se formula este juicio? La abstracción, la vaguedad y la pobreza conceptual que abundan entre los llamados postestructuralistas se revelan aquí de manera flagrante. No estamos obligados a aceptar sus dicotomías como si fuesen la única alternativa del pensar.

No es lo mismo pensar la necesidad de un evento que ya ocurrió que pensarla respecto de lo que podría ocurrir. Decir de lo que ya ocurrió que no podía ocurrir otra cosa no es sino una tautología: equivale a sostener que... lo que ocurrió, ocurrió. Cuando decimos, en cambio que algo ocurrirá necesariamente, estamos arriesgando una tesis mayor, que sólo es filosóficamente sostenible si aceptamos la idea de necesidad global y pura.

Pero no tenemos por qué aceptar esa idea. Cuando hacemos un juicio sobre el pasado sólo podemos constatar que "lo que pasó, pasó"; en cambio cuando hacemos un juicio sobre el futuro estamos ante la posibilidad en sentido real. Nuestro juicio, por tanto, depende fuertemente del lugar que ocupemos respecto de un evento.

Situados en 1848, ¿debía ocurrir necesariamente en el futuro el estalinismo? No, era un evento meramente posible, en el sentido fuerte de este término. Situados en 1927, ¿debía ocurrir de manera necesaria? No, pero "casi". Hoy, de manera tautológica, lo sabemos, pero en ese momento aún se podía, aún se debía correr el riesgo de combatirlo. Cómodamente sentados ante una clase universitaria en 2008, ¿era necesario que ocurriera el estalinismo? Sí. De hecho ocurrió. Afirmarlo es hoy sólo una tautología.

O, en resumen, para los observadores concretos, la necesidad de un evento histórico es relativa al momento desde el cual lo consideran. La necesidad como tal, la del evento mismo, es una mera abstracción

metafísica formulada desde un lugar extra histórico, que no existe, y es una vaguedad conceptual que se afirma sin tener en cuenta la complejidad de la categoría de determinación.

Comprendo el espanto que pueda producir este razonamiento entre los que confunden la lógica con la moral. Aparentemente estoy ¡justificando! el estalinismo. Se trata, desgraciadamente, de un espanto sin duda emocionante pero absolutamente fuera de lugar.

La idea de necesidad no implica en absoluto la idea de justificación. Que algo ocurra necesariamente no significa en absoluto que *deba* (en sentido moral) ocurrir así. "Debe ocurrir" es una expresión que tiene un sentido completamente distinto cuando se aplica en sentido lógico —"dadas tales condiciones, debe ocurrir (necesariamente) tal cosa"— que cuando se aplica en sentido moral: "dada esta situación, lo que debería ocurrir es esto...".

Sólo un determinista absoluto —y ha habido pocos valientes que se atrevan a serlo sin concesión—[65] podría identificar la necesidad (lógica) con la justificación (moral). No estoy seguro de si nuestros críticos post-marxistas, que tan frecuentemente no son sino ex marxistas, lo saben.

5. Ir más allá de la idea moderna de determinación requiere abandonar la idea de un universo compuesto por entidades inertes, sin acudir a un "alma del mundo" que las anime. Requiere pensar al ser mismo como movilidad y tensión.

Una de las maneras en que Hegel hace esto es pensar la determinación como determinidad. En este caso la partícula "dad" (de-terminidad) indica que la determinación no se ejerce sobre algo sino en ese algo y por sí mismo. Determinidad es la cualidad de estar determinado en sí, desde sí. Es la determinación puramente interna que permite a su vez determinar a otra cosa, ejercer determinaciones.

En una lógica de totalidad, sin embargo, la noción de "otra cosa" es siempre relativa. Lo otro es un interior inseparable de aquello respecto del cual es otro. Esto hace que cuando algo está determinado como el algo que es (interna o externamente) está, a la vez, inseparablemente determinado como no siendo todo lo que no es. Si se piensa esto en términos estáticos podría ser una obviedad: si algo es esto entonces no es aquello. Pero pensado en términos dinámicos, como actividad, significa que determinar algo (el acto de determinar) es a la vez negar

[65] Incluso el bueno de Baruch Spinoza mantuvo la idea de "*conatus*" en su sistema.

(determinar de manera negativa) todo lo otro. Spinoza lo expresó con esta fórmula famosa: "Toda determinación es negación".

Es importante notar que esto no es cierto en una lógica de la exterioridad, donde de cada cosa no se sigue en absoluto que haya otra cosa. En ese contexto determinar (afectar, dar forma) a algo no implica negar en particular ni afectar en general a cualquiera otra. En este sentido se puede decir que la determinación es tan estrictamente exterior a cada cosa como cada cosa lo es respecto de todas las otras.

A la inversa, para un pensar que opera en términos de totalidad, en el que, para decirlo de alguna manera, "todo está pegado", el acto de poner un borde, un término, una figura, que es la determinación, sólo puede ser doble: hace a un particular ser ese particular y hace a la vez a todo el resto no serlo. Si se imagina el determinar como actividad permanente (no sólo como acto aislado) esto hace que en diversas escalas toda determinación sea determinidad en el espacio que contiene al esto y su no esto, y que, considerada la totalidad como universal, toda determinación no sea sino un momento de la determinidad absoluta (no referida) que hace ser al Ser.

Una suerte de cadena de determinidad liga a todo el Ser, desde las determinaciones que sólo aparecen como exteriores porque las captamos en el ámbito de lo particular hasta la movilidad pura que constituye de manera fuerte, que *es*, todo el Ser.

VI. NECESIDAD

1. La operación del pensar moderno nunca puede escapar a la dicotomía de contingencia y necesidad. A lo sumo puede hacer su combinatoria, como en la neoilustración de Maturana y Varela, o negar la segunda mistificando la primera, como suele ocurrir en el neorromanticismo que se llama comúnmente "postmoderno".

Cuando se predica la contingencia o la necesidad de un evento implícitamente se está comparando un estado del mundo con otro. Se dice que algo ha ocurrido de manera necesaria cuando a partir de un estado del mundo puede ocurrir sólo una y única otra cosa. Se dice que algo ha ocurrido de manera contingente cuando a partir de un estado del mundo puede ocurrir cualquier otra cosa.

En la necesidad la ley es lo que permite calcular, anticipar, a partir del estado inicial, cuál será el único otro posible. Dicho de otro modo, la modernidad piensa a las leyes como leyes necesarias, que operan necesariamente.

Si recordamos lo discutido en el capítulo anterior se puede notar que afirmar que las leyes operan de manera necesaria no implica que operen de manera determinista. Para que el carácter enfático de "determinismo" se cumpla se requiere, además, que la determinación opere de manera global. Necesidad y determinismo no sólo son dos nociones diferentes sino que, además, no se implican mutuamente. El determinismo requiere la necesidad, pero la necesidad no obliga a afirmar el determinismo.

Debido a que la modernidad clásica pensó a la ley como ley necesaria, sólo pudo pensar la contingencia como carencia de ley. La dicotomía o hay leyes o simplemente no las hay se mantiene (hasta hoy) porque la idea misma de ley permanece incuestionada.

2. Puede parecer curioso que en un concepto mecanicista del mundo se haya pensado la noción de contingencia. Pero no lo es en absoluto. Por

un lado la contingencia cumple la tarea de abrir la rígida determinación mecánica a la posibilidad, cuestión que estaba negada por el rechazo de los modos de la organicidad: la tensión interna, el devenir, la finalidad. Por otro lado, un asunto ético y político fue la única manera en que la modernidad pudo pensar la libertad individual que tanto apreciaba.

Si nadie puede escapar a las leyes de su naturaleza (que no es sino la naturaleza en general) ¿en qué sentido somos libres? Fue necesario inventar la diferencia entre ley natural y ley civil.

En el ámbito de la ley natural ser "libre" no es otra cosa que seguir inercialmente lo que dictan las leyes de la naturaleza humana. Es decir, someterse a la ley. Algo que significa justamente que *no* somos libres de manera propia, sino solamente que no estamos impedidos de cumplir esas leyes.

Es importante advertir (recordar) en este punto que, según este concepto, los seres humanos no tienden a realizar su naturaleza, no buscan satisfacer las leyes naturales que los rigen. Desde un punto de vista lógico, se limitan simplemente a seguirlas, a actualizarlas. Tal como el péndulo no "busca" su punto de equilibrio, simplemente se mueve hacia él, sin el más mínimo impulso interior, regido por la ley de gravitación. Sería del todo artificioso, o al menos simplemente metafórico, decir que "quiere" ir hasta allí, o que "necesita" hacerlo (en un sentido subjetivo). Cuando se dice que los seres humanos "necesitan" comer estamos asociando de manera metafórica (una metáfora aristotélica) un estado subjetivo a algo que en realidad sólo es necesidad mecánica. "Buscamos" (metáfora) el alimento de una manera exactamente equivalente a como un péndulo "busca" su punto de equilibrio.

Por supuesto estas consideraciones puramente mecanicistas sobre la conducta humana, admirablemente expuestas por Andrea Vesalio (1543) o por René Descartes (1630),[66] ofenden profundamente al sentido común burgués, siempre tan deseoso de proclamar su libertad y autonomía. En rigor no hay motivo real para tales actitudes de ofendido. Lo que opera mecánicamente en el hombre no es sino lo que tiene de mecánico, el sujeto en cambio, que es justamente lo que la palabra genérica "humano" quiere defender, no tiene por qué estar sometido a esa determinación mecánica. Es libre.

Sin embargo la modernidad clásica nunca pudo dar contenido propio a esa libertad del sujeto racional puro. No es raro. Hacerlo habría sig-

[66] Andrea Vesalio, *De humani corporis fabrica* (1543), René Descartes, *Tratado del hombre* (1630).

nificado introducir toda clase de anomalías a un universo mecánico que funcionaba, valga el lugar común, "como un reloj". Habría significado introducir nociones como potencia (en Spinoza), pulsión (en Freud) o impulso vital (en el Romanticismo) que habrían convertido al hombre justamente en el tipo de ánima mágica, arbitraria que la Ilustración quería expulsar del orden del mundo.[67]

El resultado de esto es que la libertad burguesa no es sino la actividad de una voluntad vacía. El alma cartesiana, racional, pura, quizá inmortal (sería raro "llegar a ser" un alma o "dejar de serlo"), es capaz de voluntad pero de hecho no se propone nada. Sus contenidos, las pasiones, provienen del cuerpo y no pueden evitar estar sometidos a las leyes de su naturaleza. Así el "querer" de la voluntad burguesa, como hizo ver Kant en su *Crítica de la razón práctica*, no es propiamente un querer (libre, autónomo) sino sólo la proyección subjetiva de un automatismo.

Ser libre en estas condiciones resultó no ser más que estar en posición de vencer los impedimentos, las trabas que se oponen al cumplimiento inercial de la ley natural. En condiciones empíricas de escasez y dificultad para acceder a los recursos, ser libre se tradujo en tener a mano las técnicas apropiadas para acceder a ellos fácilmente y el poder suficiente como para evadir las leyes civiles que se interpongan en su uso. Desde luego Francis Bacon, lord canciller de Inglaterra, es la figura más emblemática de esta idea moderna de la libertad.[68]

El resumen de todo esto es que, para la modernidad clásica, la libertad es pensada como un espacio sin leyes (civiles). Cuestión que, desde un punto de vista lógico, no es sino el reverso de la idea de ley. Si la ley sólo se concibe como ley necesaria, la libertad sólo puede ser pensada como carencia de ley.

El anarquismo abstracto de los partidarios de la acción serial sin estrategia, sin táctica, que aparecen hoy como los herederos del marxismo trotskista y maoísta revela de una forma de algún modo trágica esta tozudez liberal de ver en toda ley de acción un peligro para la libertad.

[67] El reverso de esta pasión ilustrada por terminar con la magia es la fascinación de los románticos por el demonio, los demiurgos o lo sublime, o su fascinación, ciertamente menor, por las sílfides, las *willis* y los milagros.

[68] Alexander Pope dice de él: "Si los talentos te deslumbran, piensa cómo brillaría Bacon, el más sabio, inteligente y miserable de los hombres." Citado en Anthony Quinton, *Francis Bacon* (1980), p. 15.

Ni como excusa juvenil neorromántica (que muy pocos mantienen más allá de sus estudios universitarios), ni bajo la forma de porfía antisistémica consistente, pueden evitar la profunda conexión con la lógica del mundo que critican.

3. Es posible ir más allá de la dicotomía clásica de necesidad y contingencia pensando la posibilidad como posibilidad real.

Ni para la necesidad ni para la contingencia hay, en sentido estricto, posibilidad. Que lo posible se reduzca a uno, o que se extienda inversamente hasta lo infinito, hace que la idea de posibilidad pierda sentido. Lo necesario es justamente aquello que no ocurre de manera posible. Lo contingente es la posibilidad completamente indeterminada, y hacerlo determinable es justamente perderlo como contingencia pura.

Hay posibilidad real cuando a partir de un estado del mundo pueden pasar muchas cosas, pero no cualquier cosa. En este caso la ley no dicta la necesidad sino sólo el límite. La ley como límite marca la diferencia entre lo posible y lo imposible. La libertad no es ya la carencia de ley sino el espacio de alternativas que permite el límite. Puede ser libertad determinada sin ser ahogada por el determinismo. En una época optimista no se temió decir: "la libertad es la necesidad reconocida". Hoy es necesario decir: "la libertad es la posibilidad reconocida". Frente a ella la contingencia no es sino posibilidad enajenada.

En esta nueva idea de libertad la voluntad *puede* no ser una voluntad vacía. Es decir, puede tener contenidos propios, que no están obligados simplemente por la ley natural, aunque ésta los delimite. Desde un punto de vista lógico, reconocer a la posibilidad como posibilidad real es una condición para empezar a ejercer la soberanía efectiva de la razón que la modernidad soñó y prometió aunque su propia lógica clásica lo impidiera.

Cuando la posibilidad es real la ley civil puede por fin ser algo más que una estrategia de defensa contra una ley natural antisocial (como en Hobbes), o una técnica de coordinación de las complicaciones sociales en el seno de una ley natural favorable a la sociabilidad (como en Hume). Es decir, la ley civil puede cruzar el mero horizonte de la utilidad para fijar sus contenidos más valiosos en torno a objetivos más excelentes como la dignidad humana soberana y no en un mandato exterior. Recién con esto la ley civil puede tener un fundamento realmente moral, y no meramente pragmático o externamente religioso (lo que, en buenas cuentas, es también un origen de tipo pragmático).

Y esto es justamente lo que propuso Kant en contra de las éticas hedonistas y pragmáticas o fundadas en el dogmatismo: una ética en la que la libertad no es lo contrario de la ley sino el espacio en que se puede realizar una ley moral autodeterminada. El punto que me interesa aquí no es el de las condiciones que Kant formula para considerar si un acto es moral o no, ni los rasgos de universalidad abstracta y responsabilidad moral abstracta que le atribuye a su carácter categórico. Lo que me interesa es señalar el espacio lógico en el que esos contenidos (que podrían ser otros) son pensables.

La libertad moral kantiana inaugura un concepto de soberanía de la razón que no es pensable en el universo mecánico sin introducirlo de manera *ad hoc*, en forma gratuita o como un don de origen mágico. Ni en Tomás de Aquino, ni en Descartes, ni en Locke o en Hume se puede encontrar auténtica soberanía humana en este grado.

4. El aspecto moderno de esta exigencia kantiana de soberanía, sin embargo, a pesar de su rigorismo, es mantener la ley natural como límite. La dualidad que produce mantenerla ha permitido una deriva que ha hecho decaer progresivamente los ideales liberales.

En manos del liberalismo llegó a su culminación la idea kantiana de responsabilidad moral y su proyección sobre la idea de responsabilidad jurídica. Al momento de acatar y hacer suyas las leyes civiles, los hombres son plenamente libres, pueden en principio discernir, y cuando atentan contra la ley pueden ser castigados, en consecuencia, como plenamente responsables. Por cierto se pueden esgrimir atenuantes o agravantes de su atentado, pero estas circunstancias también han operado en ellos en el marco de una libertad fundamental: la posibilidad de dejarse llevar o no por ellas. O, para decirlo de otra forma, los atenuantes o agravantes no determinan de manera necesaria al discernimiento. La responsabilidad se mantiene.

Pero si ocurre que esos atenuantes o agravantes provienen de la acción de leyes naturales nos vemos enfrentados a un delicado equilibrio entre operar de manera rigorista en lo jurídico fundando esta opción en un rigorismo moral, o conceder un operar jurídico más indulgente apelando al carácter necesario de las leyes extra jurídicas que han estado en juego.

En el primer caso, el precio de la libertad es el rigor jurídico; en el segundo caso, el precio de la indulgencia es negar en algún grado

la soberanía de la libertad que, en términos kantianos, define a la humanidad misma.

¿El cleptómano es un delincuente o un enfermo? Por supuesto que si ha hurtado algo es ya un delincuente; el asunto práctico es que su condena podría ser muy distinta si, además, se lo considera un enfermo.

El declive de los efectos concretos de la responsabilidad jurídica no tendría por qué apuntar sólo hacia la indulgencia. En el caso de la pedofilia (o del terrorismo) podría conducir a que la sociedad decida someter a los acusados a un régimen que impida de manera absoluta aquello que presuntamente no pueden evitar querer hacer. El electroshock, las terapias hormonales o con contaminantes del sistema nervioso y el encierro permanente son alternativas ominosas que no están muy lejos de la práctica real.

Curiosamente una filosofía penal más indulgente, que defienda la rehabilitación e invoque la comprensión humanista de las causas que concurren en la comisión de los delitos podría volverse, en manos del naturalismo, en la obsesión totalitaria de ver la acción de leyes naturales por todos lados y responder a su presunta compulsión necesaria con correspondientes compulsiones represivas.

En este ejemplo, particularmente agudo, en el que se empieza afirmando que hay determinaciones naturales sobre la conducta humana para terminar negando que haya realmente libertad subjetiva soberana, opera la misma lógica según la cual se impide a los ciudadanos opinar sobre las reglas del juego macroeconómico porque en buenas cuentas tanto ellos como esas reglas responden a leyes naturales que los economistas conocerían suficientemente bien, o se impide a los ciudadanos ejercer libremente sus diversidades sexuales porque los psiquiatras han establecido que algunas de ellas son contrarias al orden biológico que permite la salud, o se los somete a terapia en contra de su voluntad porque en buenas cuentas los psicólogos saben más sobre nuestra vida mental que nosotros mismos.

Mi argumento contra la simple combinatoria exterior entre soberanía moral y ley natural no es sólo empírico, es decir, la constatación del declive general de la confianza liberal en la autonomía y la responsabilidad individual. Tiene una dimensión de orden lógico: mantener la idea de ley natural, el que esa combinatoria sea meramente exterior es lo que hace posible estos excesos. Como en muchos otros sentidos, el bifronte postmoderno que es Kant no ha podido formular una idea de ley que vaya más allá de la lógica de la modernidad.

5. Se puede decir que la ley del límite es una ley natural en el sentido de que el límite está dado, es exterior a aquello sobre lo que opera. "Natural" en este caso significa que no se puede operar sobre la necesidad del límite, y también, por ello, que la diferencia entre lo posible y lo imposible es objetiva, insalvable.[69]

La lógica de la posibilidad real enriquece lo que clásicamente se entendió por naturaleza. Sólo la física cuántica, entre todas las ciencias, cuando sostiene que el carácter probabilístico de las leyes proviene del objeto (y no de límites subjetivos en el acto de observar) se ha atrevido a sostener que esta riqueza es real y efectiva. La extrañeza con que reaccionamos cuando nos enteramos de las consecuencias que las leyes cuánticas implican en fenómenos reales da cuenta de la persistente presencia en nosotros del horizonte clásico del pensar.[70]

La variabilidad y riqueza que estas leyes probabilísticas implican no sólo impide un concepto determinista (necesario y global) de las leyes sino que desplaza el problema de la determinación poniendo en su lugar otro mucho más práctico y realista: cómo operar técnicamente con leyes que sólo enuncian probabilidades.

Cuando se trata de electrones o moléculas el margen de error contenido en la acción basada en la probabilidad no sólo es muy bajo sino que además en términos éticos es relativamente poco relevante. Cuando se trata de seres humanos, la mezcla de probabilidad y mentalidad clásica produce una trampa lamentable: se formulan las leyes como si su acción fuese meramente probable, pero se actúa a partir de ellas como si fuesen leyes necesarias. Nuevamente esta trampa es posible debido al anclaje de esta combinatoria en el fundamento metafísico de la modernidad no criticado.

El fondo del asunto es mantener la idea de que la ley que establece el límite es una ley dada, exterior, *natural*. Cuando se piensa en cambio a la ley como puesta se puede hablar de leyes históricas no sólo en el sentido débil de su variabilidad posible sino en el sentido fuerte, como argumentaré más adelante, de que esa variabilidad procede de la soberanía de un sujeto. Puestas pero, en concreto, puestas por alguien.

[69] Es importante hacer notar aquí que lo que estoy afirmando no es que la naturaleza tenga leyes como éstas. Es al revés: estoy definiendo a la "naturaleza" como ese ámbito en que las leyes son experimentadas de esta manera.

[70] Ver al respecto las múltiples situaciones asombrosas que expone Brian Greene en torno a las teorías de supercuerdas en Brian Greene, *El universo elegante* (1999).

La noción de que las leyes son históricas desdobla la libertad y de manera correspondiente la soberanía. Por un lado, la libertad de lo posible, y más allá la libertad de hacer posible lo imposible. Por un lado la acción bajo la ley del límite; por otro, la acción sobre esa misma ley que crea un segundo orden de posibilidad.

No es que no haya límite, el asunto es que el límite mismo es histórico. Esto hace que la determinación cambie de carácter. De la determinación exterior es posible pasar a la autodeterminación, esa determinidad que es propia y constituyente del ser sujeto. La idea kantiana de sujeto como entidad autodeterminada se expande al considerar esa autodeterminación como una perspectiva histórica. Así la libertad resulta a la vez determinada y autodeterminada. Como actividad de un sujeto absoluto es lo que, propiamente, se debe llamar historia.

VII. HISTORIA

1. El paso del tiempo siempre ha sido una obsesión para la modernidad. Muy pocas culturas humanas se han dedicado con tanta pasión y precisión a registrar los eventos de sus vidas, a acumular recuentos y memoriales, a disputar sobre lo que efectivamente habría ocurrido o no cientos o miles de años antes que ella. La desesperación burguesa está perfectamente expresada en esta idea común: "el tiempo es oro".

Desde el punto de vista de los fundamentos, sin embargo, la temporalidad que imagina es el reverso exacto de la vital anarquía de su contenido. El tiempo mismo es imaginado como algo absoluto, uniforme, homogéneo, rígido, lineal, que es completamente exterior y ajeno a lo que se despliegue en él, completamente incapaz de determinar (ejercer acción causal sobre) aquello que contenga. El tiempo es objetivo en el sentido fuerte del término: no porque sea un objeto sino porque es absolutamente exterior.

Como he comentado antes, la mejor expresión de este carácter objetivo es el hecho de que sea imaginado como espacio, y la consecuencia más profunda de esto es que se pueda imaginar "todo el tiempo al mismo tiempo". Es decir, la idea de que el tiempo mismo, como un todo, no transcurre: es el contenido el que transcurre en él.

En estas condiciones es posible imaginar un pasado objetivo completamente exterior al presente y un futuro objetivo igualmente exterior. En ellos un mismo e idéntico contenido se redistribuye una y otra vez permaneciendo en esencia inmutable. Entre ellos los estados del mundo se conectan como una serie causal en el sentido que he detallado más arriba. Newton consignó todas y cada una de estas cuestiones con absoluta lucidez y claridad incomparable en su libro sobre la mecánica.[71]

[71] Isaac Newton, *Principios matemáticos de la filosofía natural* (1687), Definiciones, Escolio I. Los Escolios II y III consignan el carácter absoluto del espacio.

Expulsado el tiempo mismo al limbo de las abstracciones matemáticas, el asunto real en el que la pasión moderna se concentró con particular empeño es qué clase de transcurso puede atribuirse a su contenido, a lo que de hecho acaece.

La mayor parte de las culturas humanas más o menos desarrolladas al llegar a la etapa de intentar algún tipo de recuento de su experiencia pensaron que la humanidad había decaído progresivamente. El relato de una edad de oro que es seguida por otra de plata y un presente de hierro es bastante común. El mito judío de la caída desde el paraíso es tal vez su culminación.

Quizá por primera vez en la historia la Ilustración subyacente a toda la modernidad invirtió radicalmente estos relatos. Desde estados de ignorancia y salvajismo, la humanidad habría progresado dejando atrás la barbarie, el despotismo, la creencia mágica en muchos o infinitos dioses, y este progreso podría continuar indefinidamente hasta superar la ignorancia, la superstición, la tendencia periódica a la crisis y la guerra.

Nada en el orden de la razón aparecía como impedimento. La soberanía y el poder de los hombres mismos podrían realizarlo. Hombres como Alberto Magno, Roger Bacon, Marsilio de Padua, Leonardo da Vinci y Francis Bacon profetizaron una y otra vez el fin de la postración humana gracias al poder de la tecnología. La sostenida lucha por convertir los derechos que se presumían como naturales en derecho positivo primero, la formulación de utopías sociales y delirios tecnológicos futuristas luego, son los signos de la pasión utópica de la época clásica.

El concepto de estas perspectivas llega a su culminación a fines del siglo XVIII con su naturalización. La teoría (de Molina y Lamarck) según la cual los seres vivos en general evolucionan y la geología (formulada, entre otros, por James Hutton), según la cual incluso las montañas, los mares, el clima y los continentes evolucionan, convierten a la idea de progreso en una característica general de todo lo real.

Esta idea es la que se puede llamar evolución. Las determinaciones generales que operan en la realidad misma tienen un sentido: del caos al orden, del desequilibrio al equilibrio, de lo peor a lo mejor, de lo bajo a lo alto, todo (incluso las bestias y las montañas) progresa.

2. Los filósofos naturalistas alemanes (en particular Johann Gottfried von Herder y Wolfgang von Goethe) que habían criticado el concepto de universo mecánico, llevaron al extremo esta idea de evolución

poniendo en ella la idea de una tensión que la conduce a sus fines más altos y perfectos. Reintrodujeron la idea de finalidad, que era común en la filosofía griega, y que la modernidad abandonó.

Hay finalidad cuando un proceso tiende por sí mismo hacia un fin. Cuando "tiende a" en sentido sustantivo, no meramente descriptivo. Un tender, sin embargo, que no necesariamente requiere de un sujeto, que no es un "ánima", alma, o un Dios. En los románticos la idea de "alma del mundo" no es sino una metáfora.

Es crucial detallar la variedad y la complejidad interna de esta noción. Tal como todas las determinaciones, la finalidad puede operar de manera local o global, de manera necesaria o posible, y en ella el fin puede ser interno o externo al proceso y, también, puede ser un fin dado o puesto.

Por supuesto esto da origen a una variedad de situaciones claramente distinguibles desde un punto de vista lógico, independientes entre sí aún antes de pronunciarse sobre cuál de ellas es la que da cuenta de mejor manera de lo real.

Cuando la finalidad opera de manera dada y exterior es finalidad mecánica. En términos de la filosofía de la naturaleza del romanticismo alemán, este sería el caso de la gravitación. Cuando opera de manera dada e interior es finalidad orgánica o autofinalidad. Es el caso de los seres vivos. No sólo el fin de la actividad está en el proceso mismo, también la ley que rige ese proceso opera de manera tal que propiamente lo constituye. La idea de entender la célula como organismo autopoiético propuesta por Humberto Maturana y Francisco Varela es un buen ejemplo.[72]

Es interesante la relación entre esta noción de autofinalidad y la de homeostasis, que inventó hacia 1865 el biólogo Claude Bernard. Homeostasis designa, en biología, al hecho de la autorregulación de los seres vivos. Describe una situación de equilibrio dinámico, es decir, un equilibrio global que está construido a partir de múltiples situaciones de desequilibrio local que se compensan entre sí.[73]

Lo relevante aquí es que se podría decir que en estos casos el sistema vivo "tiende" al equilibrio. Justamente, sin embargo, la noción fue

[72] Humberto Maturana, Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognitions: the Realization of the Living* (1980).

[73] Notar la omnipresencia de las características "local" y "global". En cada categoría introducen una diferencia significativa posible. El equilibrio puede llamarse "estático" cuando el equilibrio global está compuesto sólo de situaciones de equilibrio local.

introducida en biología para evitar esta idea, para reemplazar la noción de autofinalidad sustantiva. En su ambicioso plan contra la "metafísica", la ciencia del siglo XIX consagró la idea de que el presunto "tender a" no es sino una ilusión descriptiva que reside en el observador. De hecho el sistema va de un estado al otro sin tensión alguna, sería el observador el que cree ver ese "tender a" allí donde sólo puede haber relación mecánica entre entes inertes.

O, para insistir desde otro ángulo, la idea explicativa de autofinalidad es reemplazada por la idea descriptiva de homeostasis. El equilibrio no se obtiene porque "el sistema tiende a...". Lo que ocurre es sólo que el observador ve que las cosas ocurren como si tendieran.[74]

Una conexión importante en este ámbito es el que Sigmund Freud entendiera la noción de pulsión (*Trieb*) como autofinalidad, es decir, en términos de una filosofía de la naturaleza extraña a lo que luego sería la tradición psicoanalítica. Sin embargo Freud, formado en la tradición de Helmoltz y, a través de él, de Schelling, no se hace cargo de manera clara y distinta de esta filiación conceptual. Los psicoanalistas posteriores, por supuesto, reinterpretaron la noción de pulsión en términos de una ficción descriptiva que luego trataron de "explicar" en términos de bases etológicas y neurofisiológicas.

3. Cuando la ley que gobierna la finalidad se experimenta como dada (sea de manera exterior o interior) tenemos la finalidad natural. Tal como en el caso de la determinación, el punto fuerte aquí no es que la naturaleza tenga o no este tipo de leyes. Es al revés: la naturaleza no es sino ese ámbito donde la finalidad se experimenta como dada.

Cuando la ley de la finalidad es puesta por el propio agente en que, y sobre el que, opera, tenemos la finalidad histórica. En este caso la finalidad puesta e interior no es sino la autodeterminación. Es el caso de la voluntad libre de un ciudadano, en Kant, o de la voluntad de un pueblo, en Hegel.

Es a la clase de objeto que es constituido por ella, que es capaz de poner sus propios fines y realizarlos en él, a lo que el idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) llamó sujeto. Algo muy diferente de la mera capacidad de cognición y cómputo que es la *res cogitans* cartesiana desde Descartes y Bacon hasta Leibniz y Wolff. Es sólo a

[74] Algo completamente análogo ocurre entre las nociones sustantiva de "teleología" y la idea meramente descriptiva de "teleonomía" introducida por Norbert Wiener en 1943 explícitamente con este propósito.

la actividad de entidades de esta clase, autodeterminadas, a lo que se puede llamar historia.

La evolución es algo que le ocurre a los objetos; la historia es algo que los sujetos hacen. Para que haya historia en sentido propio no basta con un orden de leyes dadas. La naturaleza es justamente lo que no tiene historia.

Para que haya historia es necesaria una lógica de la posibilidad real que permita un espacio a la soberanía humana, y una animación interior constituyente, una tensión finalística constituyente que haga que los actores de esa soberanía sean justamente sujetos.

En la vida de un pueblo la finalidad que opera sobre los ciudadanos es, también, puesta y exterior. Puesta por el todo social, exterior a su arbitrio simple. Cuando esta finalidad es simplemente determinante, es la opresión. Pero ocurre también que esta ley finalística puede operar de manera constituyente, es decir, el individuo llega a ser un ciudadano a través de ella. Este segundo caso es el que se da en la tragedia de Antígona y Creonte tal como Hegel la presenta en la *Fenomenología del espíritu*.[75]

Antígona, como en general todos los protagonistas de las tragedias griegas, carece de complejidad subjetiva. Simplemente hace lo que debe según la ley que la constituye. Esto hace que su piedad inicial se vuelva una confrontación que no puede evitar y culmine, a su pesar, en la primacía de la ley, impiadosa, de la ciudad.

En la filosofía hegeliana el ciudadano autónomo no sólo está situado, es decir, animado por una ley que lo constituye, como Antígona, sino que, a su vez, es libre respecto de ella, y eso lo hace capaz de negociar en torno a la ley, meramente dada y formal.

Para Hegel, sólo el cristianismo (luterano), con su capacidad de perdón, puede hacer que estas negociaciones no se conviertan en la guerra de todos contra todos que es la individualidad abstracta, aquella que es pensada o experimentada como no situada.

Con esto, la conquista de la libertad, en Hegel, pasa por convertir, en cada ciudadano la ley finalística y puesta (histórica) por, y en, un pueblo, de exterior (sólo constituyente) en interior: convertirla en el contenido de la autodeterminación.

[75] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (1807), "VI. Espíritu", pp. 261-286. Es ésta una dialéctica enormemente más relevante que la esquelética relación señor-siervo, que ha llegado a tener cierta popularidad, entre los "postmodernos".

Esto es lo que significa "la libertad como necesidad reconocida": la libertad se da ineludiblemente situada en un contexto histórico y social.

Sin estas condiciones, el transcurso de las acciones humanas no es sino un automatismo en el que impera la deriva natural, sólo susceptible de descripción, o incluso la mera contingencia en torno a la cual la idea de sentido o progreso es sólo un conjunto de relatos fantasiosos. Y la pasión moderna no demoró más de cien años, bajo la inercia de las operaciones del pensar que la constituyen, en llegar a estas conclusiones catastróficas.

Con la idea de historia, en el idealismo alemán, en particular en Hegel, la modernidad llegó al extremo inverosímil de su propia superación. Inverosímil en el sentido preciso de que el orden de lo pensable y lo impensable resultó radicalmente alterado. Por cierto, criticar desde la plena inserción en la modernidad algo que es impensable para la modernidad es una tarea que sólo puede dar lugar a toda clase de malos entendidos y despropósitos.

La razón por la cual es tan difícil leer o criticar a Hegel tiene una profunda raíz filosófica. De manera inversa, la razón por la cual es posible entenderlo tiene una profunda raíz política: la modernidad está en crisis.

4. Sólo en estos términos, sólo teniendo presentes todas y cada una de estas distinciones, se puede hablar ahora de manera fundada sobre teleología, un célebre concepto infamante que se atribuye, casi en calidad de condena, a la idea que los marxistas tendrían de la historia, debido, claro, a la pésima influencia del oscuro Hegel.

En sentido estricto, sólo se puede hablar de teleología bajo las siguientes condiciones:

a) hay finalidad;
b) la finalidad opera de manera global, y
c) el fin es exterior al proceso mismo

La noción de teleología refiere, desde Aristóteles, a procesos animados de una tensión finalística. Pero ésta debe operar globalmente: se trata de una categoría que refiere al proceso como conjunto más que a cada uno de sus momentos. Pero, también, el fin debe ser exterior, de lo contrario bastaría con la expresión simple "finalidad global" que,

por supuesto, le quita el rasgo dramático al concepto: habría algo "más allá" hacia lo que se tiende.

Es necesario especificar que en un proceso ordenado teleológicamente la tensión finalística puede operar de manera necesaria o no. También puede operar de manera meramente posible. En ese caso el fin no es unívoco ni está completamente determinado. Esto significa, en contra de lo que se cree en los simplismos "postmodernos", que teleología y determinismo no se implican mutuamente, justamente en la misma medida en que "determinado" no es sinónimo de "determinista".

Pero hay que notar, además, que la tensión finalística en un proceso teleológico puede estar dada (por Dios, por la naturaleza), o puede estar puesta (por el propio proceso, por el sujeto que lo anima). Esto significa, nuevamente en contra de las creencias simplistas, que teleología no equivale a fatalismo. Y que entregar la voluntad a un fin que se pone como teleológico no equivale a mesianismo: sólo tiene sentido hablar de mesianismo si el fin está dado y la voluntad, entonces, se entrega a un fin exterior a ella misma.

¿Creía Hegel que la historia humana estaba ordenada como un proceso teleológico dado, exterior, determinista? No. Atribuirle esa idea es simplemente una tontera. Una tontera originada en la ignorancia.

¿Conduciría una política hegeliana al fatalismo o al mesianismo? No, estas son dos nuevas tonteras. Tonteras que no sólo no se siguen de sus textos sino que los contradicen de manera flagrante.

¿Creía Hegel que la historia humana tendría un fin[76] más allá del cual habría otro estado que, por carecer de tensión, no podría ya ser llamado "historia"? No, ni en su época, ni siquiera en el futuro.

5. Digamos de manera breve qué significa historicidad en Hegel, sólo para mostrar su tamaña inverosimilitud. Tendremos que volver luego varias veces sobre este concepto para completarlo y hacerlo un poco más cercano.

En primer lugar hay que decir, considerando todo lo anterior, que la filosofía hegeliana de la historia sí afirma un orden teleológico, pero bajo un conjunto de condiciones lógicas completamente distintas a las que se le atribuye.

[76] Despejemos, por cierto, una tontera que ha dado lugar a más de un testimonio de ignorancia flagrante: no es lo mismo "fin", como "propósito" (voy al mercado con el fin de adquirir bienes) que "fin" como "término" (en el fin del camino) ni que "fin" como punto hacia el que se dirige la finalidad.

a) Desde luego el fin de la teleología hegeliana no está más allá de la historia en sentido geométrico: la totalidad no tiene "lado de afuera". La finalidad histórica apunta a un más allá de la historia que se da en ella misma. Es una tensión que hace al todo otro de sí mismo.
b) La ley de la finalidad histórica hegeliana no opera de manera determinista sino según la lógica de lo posible. Por eso Hegel se niega a predecir lo que ocurrirá, y menos aún el modo en que ocurrirá.[77]
c) La finalidad histórica hegeliana es puesta desde el sujeto que constituye y es esa historia, no es exterior ni dada. Ni siquiera por Dios, que es también una realidad inmanente. Hegel ha ontologizado la idea kantiana de libertad.
d) La finalidad histórica hegeliana opera de manera esencialmente negativa, es decir, en término de efectividad, de manera trágica.

La historia en Hegel no transcurre de manera lineal, evolutiva. Sólo deviene bajo el modo de la lucha y el sufrimiento. Se despliega como tragedia. No transcurre de manera progresiva. No va de lo malo a lo bueno, de lo imperfecto a lo perfecto. En ella progresa tanto lo malo como lo bueno. Es complejización interna, no perfeccionamiento meramente positivo. No tiene un "final feliz". Es el "sufrimiento del concepto". No tiene un término (no se acaba) sino que tiene un permanente fin como tensión hacia el fin.

La historia humana puede ser reconciliada pero no "aquietada". Puede alcanzar la paz pero no una paz perfecta y homogénea. La paz que puede alcanzar es más bien un vasto espacio de negociaciones enmarcadas en un espíritu común que algo que se parezca, siquiera remotamente, al cielo de los católicos.

Aclarado lo anterior, es necesario agregar una cuestión bastante extraña para la operación moderna del pensar: para Hegel es el tiempo el que está en la historia, no la historia en el tiempo.

Todas las palabras importantes en Hegel tienen muchos matices y grados, adquieren significaciones distintas y complementarias en contextos distintos. Se pueden usar de maneras más universales o abarcantes o más circunscritas y específicas. En sus propias palabras (en la sección "Saber Absoluto", en la *Fenomenología del espíritu*) esta

[77] Exactamente al revés de lo que supone Karl Popper, desde bases que se pueden considerar, como mínimo, inciertas, en *La miseria del historicismo*.

frase debería ser así: es el tiempo el que está en el concepto (*Begriff*) y no el concepto el que está en el tiempo.

El punto fuerte de su razonamiento, sin embargo, es que el concepto es el todo, en toda su riqueza, como sujeto que se hace a sí mismo, como historicidad autosostenida. Es por eso que aquí uso la palabra "historia" en su máximo significado, como lo que es propio del concepto, para señalar el papel central y absoluto que cumple el hombre en ella, y no en el sentido derivado de "despliegue en el tiempo (del concepto)" que es lo que Hegel dice literalmente.[78]

Hay que recordar que ya para Kant, en la *Crítica de la razón pura*, ese "todo el tiempo al mismo tiempo" que es la temporalidad moderna no es una entidad exterior y objetiva sino una actividad de la subjetividad trascendental. Es exterior para el yo empírico, pero tanto este yo empírico como el tiempo son actividades de la razón, no entidades independientes y exteriores como sus equivalentes modernos.

En la medida en que Hegel ontologizó esa subjetividad trascendental, identificando la actividad de la razón con todo el ser, no le es difícil imaginar una totalidad (monstruosa), el concepto (*Begriff*) que es sustancia y sujeto a la vez, que contiene en sí todo lo que es real, incluso al tiempo.

Esto hace que, desde el punto de vista de lo absoluto, el tiempo no transcurra. Pero no porque está dado todo de una vez, como en nuestro reiterado "todo el tiempo al mismo tiempo" sino, exactamente al revés, porque no está dado en ningún sentido, ni en ningún grado, sino que se pone a sí mismo permanentemente.

Si hubiera que poner esto en una imagen habría que decir que la historicidad absoluta hegeliana se da en un presente absoluto (no referido), puntual, único, que es ya todo el ser en su actividad de resultar el ser que es.

En ese presente absoluto, el pasado no es sino lo que tiene (experimenta) como determinación, y el futuro no es sino lo que tiene (experimenta) como posibilidad. Tanto el pasado como el futuro son algo del presente y en el presente. Son momentos (aspectos) de su actividad. No hay un pasado, dado e inescapable. Cada presente tiene (hace, produce) su pasado. No hay un futuro determinado, sin alternativa, o meramente contingente. El presente está abierto siempre a poner el futuro que quiera, limitado sólo por lo que él mismo ha puesto como pasado.

[78] G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 428.

Podemos recapitular este concepto singular, verdaderamente extraño, comparándolo, de manera muy sumaria, con otro que está bastante de moda.

Mientras que para la modernidad clásica era posible imaginar en un monstruoso "todo el tiempo al mismo tiempo" un "quieto Ser" invariable, impávido ante la tragedia humana, sólo móvil para lo finito, famosamente Heidegger ha "temporalizado" al Ser haciéndolo con esto "sensible" a algo que él presume esencial en la condición humana, la realidad universal de la muerte.

Heidegger, de una manera que podría ser hermosa,[79] ha arraigado en el Ser mismo la realidad del nacer y el perecer. Ha llamado la atención, con fuerza y profundidad, sobre lo que tantas veces sabemos: estamos avocados a la muerte. Todo en nuestro ser la señala. Y no se trata de un asunto fácilmente empírico como, digamos, la evidencia de las guerras, de la destrucción del ambiente, del Holocausto. Para resaltar la profundidad de esta realidad, Heidegger, la ha enraizado en el Ser mismo al temporalizarlo. No es que el Ser esté, de manera exterior, en el tiempo. El Ser y el tiempo coinciden. Se compenetran de manera esencial.

UNA PEQUEÑA NOTA SOBRE PESIMISMO: Hay algo íntimamente dramático en esta identificación. Considerado el filósofo más allá de su soberbia, de su pedantería barroca, de su presuntuoso talante intencionalmente magisterial, de sus oscuridades tramposas, y más acá de sus desgraciadas opciones políticas, no puede sino llamarnos a un gesto de piedad. Ni el enorme Kafka ni el mínimo Heidegger merecen el concepto que ilustran. Para los que creen que es posible cambiar el mundo el "ser ante la muerte" no es ni más ni menos real que un simétrico y cotidiano "ser ante la vida". La asimetría sistemática que predicaron filósofos atormentados y que repiten los pesimistas profesionales no es más plausible que su reverso perfecto. Tal como los literatos asociados a estas oscuridades se solazan en enumerar situaciones que las refrendan, se podría, una y otra vez, enumerar frente a ellas la enorme capacidad humana de sobreponerse a lo que ella misma ha puesto ante sí como desgracia. Al menos desde un punto de vista lógico, un argumento no es más plausible que el otro. Desde un punto de vista político desde luego... las cosas podrían ser muy distintas.]

---

[79] Si no fuese por sus ineludibles resonancias fascistas, herederas de las oscuridades del Romanticismo, reales gracias a la luminosidad siniestra del gran capital.

En Hegel en cambio, más que una identificación entre la realidad del Ser y la del tiempo, lo que hay es una verdadera subordinación. En Hegel el tiempo es algo del Ser, no el Ser algo en el tiempo. El tiempo no es sino la expresión exterior, real sólo para la finitud, de algo más profundo: la movilidad absoluta, que es la esencia. El tiempo deriva de la índole del siendo que es el Ser. Es el ser-ahí del Absoluto.

Por supuesto que una imagen como ésta tiene que ser muy extraña para un observador puramente moderno.[80] Afortunadamente hoy en día nadie es ya "puramente moderno". Pero los que razonan y construyen sus criterios de rigor y coherencia desde allí tienen que sentirse alarmados: Hegel está diciendo cosas que no tienen ningún sentido, es la actitud de Popper o Russell. O tienen que traducirlo a coordenadas modernas para criticar en él lo que quieren criticarle a la Ilustración, como hacen Derrida y Deleuze, o al Romanticismo, como hacen Russell y Moore.

Pero, como está dicho: nadie es ya "puramente moderno". Y eso hace posible empezar a entender planteamientos como los de Hegel y otros que presenten este mismo grado de heterodoxia. Mi opinión, sin embargo, es que no es una buena estrategia, para intentar presentar sus ideas de forma más verosímil, aproximarlas o traducirlas a términos que nos puedan parecer más familiares. Es preferible explicar lo nuevo como auténticamente nuevo. Justamente en su extrañeza reside buena parte de su impulso crítico.

6. Pero la modernidad no se amilanó en lo más mínimo con las extravagancias e inverosimilitudes de gente como Herder, Fichte o Hegel. Su vitalidad pasó (de hecho) literalmente por encima de su superación (meramente teórica).

Sólo la idea extremadamente simple y pobretona de que los momentos históricos son estrictamente sucesivos permitiría extrañarse de esto. Un proceso histórico no tiene por qué terminar justa y precisamente en el momento de su fin temporal, y su concepto no tiene por qué haberse desplegado de manera total antes de que sea posible imaginar

[80] Es importante consignar la tautología que contiene esta "extrañeza": en rigor, el origen de la diferencia entre lo extraño y lo familiar es justamente el estar en una determinada configuración de la operación del pensar. Vista la operación moderna desde otra configuración, todo lo que surja de ésta tiene que parecernos obviamente extraño.

su superación. El ingenio y la libertad humana son, afortunadamente, mucho más complejos que eso.[81]

A lo largo de los siglos XIX y XX el concepto moderno del mundo, su fundamento, se impuso inexorablemente no sólo por sobre las extravagancias del idealismo alemán sino incluso por sobre los optimismos de la propia Ilustración. Tanto la neoilustración como los diversos neorromanticismos, en operaciones paralelas y recíprocas, destruyeron consistentemente toda idea de historicidad en sentido fuerte, e incluso de evolución y progreso. Decir hoy en ciencias sociales que en la historia humana ha habido progreso no pasa de ser una mera afirmación gratuita, carente de fundamento real, más bien normativa o derechamente propagandística.

El primer paso hacia la destrucción de las premisas que hacían posible pensar la historicidad, más allá del estrepitoso abandono de toda la metafísica del idealismo alemán, es la teoría de la selección natural de Darwin y Wallace y su conjunción con el segundo principio de la termodinámica.

Curiosamente, en la misma época en que se generalizaron las explicaciones evolutivas (la lingüística histórica, la geología, la escuela histórica del derecho, las etapas del desarrollo social postuladas por Comte) se inventó una teoría que no sólo explicaba de mejor manera los cambios ocurridos en las especies sino que hacía directamente innecesarias dichas explicaciones. Esta circunstancia curiosa llega a su extremo cuando Herbert Spencer pone de moda atribuir a Darwin justamente la idea que contribuyó a desechar. Por supuesto las ciencias sociales fueron las últimas en enterarse de esta paradoja.

Desde un punto de vista filosófico, lo extraordinario de la teoría darwiniana es que permite explicar (dar cuenta de) los cambios en los seres vivos sin recurrir a la idea de finalidad y, consecuentemente, sin postular que en ellos haya progreso. Es decir, sin los resabios "metafísicos" de las teorías evolucionistas.

Los mecanismos que operan en la selección natural son de tipo estrictamente mecánicos,[82] y corresponden así mucho mejor al fundamento metafísico de la modernidad. En la idea de selección natural no

[81] El asunto general aquí es el de qué características tendría la historiografía, el relato concreto fundado empíricamente, si aceptamos un concepto complejo de historia. Comentaré esto más adelante.

[82] Se puede ver al respecto Humberto Maturana y Francisco Varela, *El árbol del conocimiento*, y, de manera más entretenida, Stephen Jay Gould, *El pulgar del panda*.

hay "tendencia" a adaptarse al medio ambiente ni organismos más (o menos) evolucionados que otros. El cambio ocurre sin progreso ni local (que un organismo sea "mejor" que el que le antecedía) ni global: no hay un "sentido general" en los cambios. En el universo de la selección natural hay, nuevamente, sólo combinatoria de elementos constantes que luego, en la teoría sintética, resultarán ser los genes, que operarían como fuente y "soporte lógico" del fenotipo de cada especie.[83]

Esta combinatoria, desde luego, se extiende en el tiempo como una simple sucesión, sin carácter orgánico alguno. No sólo no hay sujeto (por ejemplo bajo la forma de un plan divino) ni progreso, tampoco hay un sentido definido. La selección ocurre desde "cualquier lugar" hacia "cualquier lugar" en el seno de la mera temporalidad newtoniana, sin más orden que sus leyes mecánicas.

Un golpe paralelo al optimismo de la Ilustración es el segundo principio de la termodinámica.[84] Las leyes de la mecánica clásica están expresadas de tal manera que pueden ser aplicadas en cualquiera de los dos sentidos del tiempo. Conociendo suficientemente un estado cualquiera (la posición y velocidad de cada uno de sus componentes), no sólo se puede predecir cada uno de sus estados siguientes sino también calcular cada uno de los estados pasados. Esta reversibilidad, que no es sino expresión del carácter exterior (no causal) y homogéneo del tiempo, es negada en los sistemas físicos por este segundo principio.

Ocurre que el desarrollo de un sistema físico real de un estado a otro no es reversible en una proporción que pueda ser medida mediante el concepto de entropía. Pero, en contra de lo que los ilustrados podrían esperar, el sentido de esta irreversibilidad es justamente hacia su "degradación", no hacia su progreso.

Por supuesto que la idea antropomórfica de "degradación" no corresponde. Lo que ocurre, técnicamente, es que disminuye la energía disponible en un sistema susceptible de expresarse como trabajo (fuerza, movimiento). La energía total se conserva siempre, pero la energía "útil", por decirlo así, va disminuyendo. Esto no sólo es una auténtica

[83] Se llama "teoría sintética de la evolución" a la estrecha relación establecida en los años 1930-1940 entre las teorías de la selección natural de Darwin, de la herencia a través de genes de Georg Mendel y de la dinámica de poblaciones de Walter Weldon y Karl Pearson. Esta síntesis fue formulada de manera completa por los biólogos Ronald A. Fischer, Thomas H. Morgan, Ernst Mayr y J. B. S. Haldane

[84] El segundo principio de la termodinámica, que sostiene que la entropía de los sistemas aislados aumenta constantemente, fue formulado por Rudolf Julius Clausius hacia 1860.

degradación para la sensibilidad burguesa, sino que se traduce a poco andar en una imagen en la que el universo deriva progresivamente, de manera anónima, estéril y sin propósito, hacia un estado de máxima dispersión, de mínima ligadura, en el que la simetría final, perfecta, equivale, en todos los sentidos de la palabra, a la muerte. Se llama a esto habitualmente la "muerte térmica del universo".[85]

Se trata por cierto de la muerte, de una entidad que nunca estuvo viva y en la que la vida no es sino un episodio local. El segundo principio de la termodinámica, tal como la idea de la selección natural, son algo así como un ataque de sinceridad de la imagen mecánica del mundo. Nos confronta con algo que ya era así en el mecanicismo de Descartes (1630) y en las fantasmagorías de Newton (1690). Algo que ya Laplace (1810) dice claramente. Y que Darwin y Clausius (1860) no hacen sino recordar.

7. Que las operaciones que presiden al pensamiento moderno tienen una base histórica es algo que podría ejemplificarse claramente en este punto. Ocurre que al mismo tiempo, y de manera independiente, las ciencias sociales hicieron un giro radical contra el evolucionismo. También, entre 1890 y 1940, la lingüística de Saussure, la antropología de Malinowski, la sociología de Merton y otros criticaron duramente lo que llamaron "falacias evolucionistas".

Primero el centrar las investigaciones más bien en funciones sociales locales que en procesos globales, luego concentrarse en la determinación de correlaciones estructurales sincrónicas más que en los procesos diacrónicos y, por último, la combinación de ambos procedimientos formaron una imagen "realmente científica" en la que el devenir y la temporalidad perdieron toda significación.

El funcionalismo y el estructuralismo realizan de manera sofisticada y formalista la perspectiva estrictamente mecanicista anunciada por las ideas de selección natural y entropía. El universo humano que proponen es el correlato preciso del universo físico predicado por la modernidad. No es raro que en el momento crítico (breve hasta lo brevísimo) del postestructuralismo se les haya criticado como deterministas, e incluso

[85] Un ilustrado ejemplar como Federico Engels llegó a estar abiertamente alarmado ante una posibilidad tan ominosa. Entre 1873 y 1878 dedicó varios artículos a refutar esta consecuencia, y el principio mismo. Estos textos figuran, para horror de los eventuales físicos marxistas, en el libro, editado y publicado mucho después de su muerte, *Dialéctica de la naturaleza* (1925).

como "esencialistas" y cripto-totalitarios. Ni es raro que esos pensadores postestructuralistas, tan plenamente insertos en la modernidad, no hayan encontrado otra cosa que el azar para contraponer al determinismo.

Sobre la lógica de las ideas de estructura y función me extenderé luego. Lo que aquí me interesa es consignar la pérdida del horizonte evolutivo, de la idea de conexión causal, la reducción de la temporalidad a mero parámetro, la concepción del cambio como mera combinatoria estructural. No es difícil, sobre esta base, imaginar la fragmentación final postulada por el postestructuralismo en donde la única huella que queda de la historia o del progreso son las meras series contingentes constatadas de manera entre consternada e impotente por académicos que trabajan como escépticos profesionales.

VIII. SUSTANCIA

1. Como en muchas de las nociones que he tratado hasta aquí, hablar hoy en día en términos "sustantivos" es abiertamente impopular. La idea de sustancia se asocia, sin más, a la de esencia, y criticar los "esencialismos" es un lugar común en las tendencias académicas prevalecientes.

Sin embargo ¿qué hay si no hay "esencia"?, ¿qué hay si no hay "sustancia"? La respuesta de moda es: mera performatividad, actos contingentes, "posiciones de sujeto", realidades meramente locales, que se consumen en su temporalidad evanescente.

También, como en las categorías anteriores, impera aquí una versión unilateral del campo semántico de estas ideas. Por supuesto, sustancia y esencia no son lo mismo, ni tienen por qué serlo. Y, por cierto, no tiene por qué ser justamente aquello que se estigmatiza sin más.

Cuando se habla de "sustancia" se la asimila sin reflexión alguna a "materia" o a "objetividad positiva" en el contexto de una lógica cosista. Cuando se habla de "esencia" se la asimila sin reflexión alguna a la *res cogitans* cartesiana, o al "interior (metafísico) del fenómeno" a la manera de lo en sí kantiano.

No estamos obligados a pensar en estos términos. Lo relevante en este punto es que de la sustantividad de los procesos sociales depende la estabilidad de la política. Y de que sea posible formular una idea cartesiana de esencia depende que podamos pensar el historicismo como absoluto, más allá de la mera evolución sostenida por la modernidad.

Hoy, sin embargo, es muy difícil recuperar, tanto para la academia como para el sentido común, una idea sustantiva de lo real, en particular de lo social. Es por esto que voy a hacer un rodeo, quizá algo barroco, y bastante erudito, para llegar a la noción que me interesa. Lo que haré es recurrir a la noción de campo y a su uso en la teoría general de la relatividad para, desde ella, reflexionar sobre el lenguaje

y, sólo después, sugerir qué puede significar sustancia en una lógica consonante con las formulaciones hegelianas.

2. Desde principios del siglo XIX los físicos trataron de superar las dificultades de una teoría puramente mecánica de la gravitación a través de la idea de campo. Como la mecánica de Newton era ya un ámbito consagrado y consolidado, fue en las emergentes investigaciones sobre la electricidad y el magnetismo donde el concepto se desarrolló mejor.

Un campo en física es un espacio dotado de propiedades y es a la vez la descripción punto a punto de la manera en que esas propiedades operan. Por un lado, es una "esfera de influencia" material; por otro, es el modelo matemático que la describe. En el nivel de su realidad física, se intentó una y otra vez (inútilmente) imaginarlo coherentemente como algún tipo de sustancia. En el nivel formal, la idea se desarrolló hasta que los matemáticos llegaron a llamar "campo" a una particular estructura algebraica especialmente complicada.

NOTA SOBRE LA IDEA DE CAMPO: Se puede entender lo que es una estructura, en matemáticas, considerándola como un conjunto de propiedades que se cumplen en ciertas operaciones que se pueden efectuar en un dominio. La estructura llamada "grupo abeliano" se tiene cuando en una operación aritmética (la suma o la multiplicación) que se efectúa en un conjunto numérico (los enteros o los reales) se cumplen las propiedades de clausura, elemento idéntico, elemento inverso, asociatividad y conmutatividad. La misma estructura se encontrará en cualquier dominio en el que una operación cumpla con estas propiedades, ya sea un dominio de entidades abstractas (como los números o los vectores) o de acciones materiales. Se puede mostrar, por ejemplo, que la operación de caminar a lo largo de una línea en el espacio físico tiene la estructura de un grupo abeliano.

La estructura algebraica que se llama "cuerpo" se da cuando dos operaciones distintas son grupos abelianos en un conjunto y a su vez una es distributiva sobre la ora (por ejemplo, $a * (b + c) = (a * b) + (a * c)$ en los números enteros). Si este conjunto cumple además con que sus elementos están estrictamente ordenados entre sí (ordenado), y si al ponerlo formalmente sobre una línea no queda ningún punto sin un elemento asociado a él (completo), la estructura se llama campo. Un campo es un cuerpo ordenado completo. Un conjunto continuo y ordenado de elementos, dos operaciones diferentes, once propiedades determinadas (las de grupo abeliano y la distributividad) son necesarias para establecer un campo.

Por supuesto, como en las nociones matemáticas que he presentado antes, esta idea sólo interesa aquí por el uso que se le dio en las ciencias

sociales y por la relación que puede haber entre su lógica interna y la de la modernidad.]

Un contrapunto interesante se puede establecer entre las ideas de campo y de sistema. Pensar en términos de sistema es pensar en una articulación entre partes en principio externas que mantienen relaciones recíprocas. Es pensar en términos de colección, conjunto, entidades discretas. Una articulación en la que las interacciones tienen que propagarse de manera mecánica, paso a paso: éste con aquel, aquel con el siguiente, etcétera. Campo, en cambio, significa pensar en términos de una continuidad subyacente, ya presente, en la cual los términos reaccionan, todos a la vez, según sus leyes.

En un sistema la interacción ocurre de tal manera que hay algo, luego otra cosa y luego la relación. En un campo la interacción no es entre esto y lo otro sino a la vez en esto y lo otro ligados por el campo. Tal como la metáfora que preside la idea de sistema es la de colección articulada, la que rige a un campo es la de espacio estructurado.

Estamos completamente acostumbrados a pensar la palabra "espacio" asociándola al espacio común de tres dimensiones que se mide en metros. Una idea considerablemente más sofisticada es pensar en un campo de operaciones.

Las maneras de ordenar socialmente la vida familiar, los momentos de comer, los modos de saludar o dar regalos pueden ser expresadas como conjuntos de operaciones (funciones) y en esas operaciones se pueden distinguir estructuras. En cada uno de estos casos se podría hablar de un "campo de operaciones" si se pueden distinguir las operaciones particulares y las propiedades respecto de las cuales constituye un campo.

Esta metáfora resulta considerablemente abstracta para una mentalidad "cosista" porque lo que expresa no es un conjunto de cosas sino el orden de un conjunto de actos. Para la mentalidad moderna esto requiere una doble abstracción: no atender a los componentes como tales sino a su actividad, fijarse no en la actividad tal como aparece sino en el orden que se da en ella.

Tal como en el caso de las relaciones no lineales, esto es interesante desde un punto de vista lógico porque implica, de otra manera, la emergencia de una cierta conciencia sobre la realidad de las relaciones. El orden de algo (cosa) no es algo (cosa), y sin embargo se considera, se investiga, se opera con él como entidad real, como un "algo-no-cosa".

Por supuesto no cualquier conjunto de operaciones sociales es apropiado para llamarlo "campo". La idea es útil aplicada a contextos de acción que de alguna manera cubren punto a punto toda la realidad de lo social. Por cierto que los modos de organización familiar tienen efecto en todos los aspectos de las prácticas sociales, pero sería un exceso sostener que determinan punto a punto el todo social salvo, quizá, para algunas feministas.

Existe un consenso bastante amplio en cambio en torno a que el lenguaje cumple con estas condiciones de extensión, continuidad, cantidad y complejidad de sus propiedades. Se puede decir que el lenguaje es un campo de operaciones cuando atendemos al carácter continuo y completo de los actos lingüísticos como conjunto más que al carácter discreto, discontinuo, de las formas en que se intercambian.

En un determinado estado de desarrollo de la lingüística (que ha tenido muchos estados de desarrollo) se puede decir de manera verosímil que en el fenómeno social que es el lenguaje hay un campo semántico que se intercambia a través de un sistema de significantes. En ese campo los signos pueden ser vistos como las funciones que permiten que el operar de los significantes exprese, según algunos, o produzca, según otros, significados determinados. En la medida en que en toda esta operación se puede discernir una estructura, tiene pleno sentido decir que esa estructura constituye al lenguaje como campo.

Todo esto fue motivo de amplia difusión pública (en las universidades) en los años sesenta y setenta, y se tradujo en una amplia gama de resultados en los que es difícil distinguir el dulce del agraz, la utilidad productiva, esclarecedora respecto de problemas particulares, del burocratismo académico y la sofisticación banal. La moda sigue hasta hoy en esta segunda forma.

3. La utilidad real de la noción de campo, su profundidad, tiene que ver con la sutil extensión que permite del concepto de espacio. Esta noción permite llamar espacio a algo que es un ámbito (continuo, completo) de operaciones, no de metros ni de cosas. Los matemáticos desarrollaron considerablemente esta noción desde fines del siglo XIX.

Ocurrió en física, por otro lado, que ante las enormes dificultades que implicaba formular modelos materiales de campo (es decir, modelos en los que los campos estuviesen hechos de algún tipo de sustancia) Einstein encontró una alternativa realmente notable: atribuir las propiedades del campo (gravitatorio, electromagnético) al espacio

físico mismo. Pensó el campo gravitatorio no como algo que está en el espacio (y que podría no estar) sino como deformaciones del espacio mismo. Esto requiere sostener que los metros y los segundos, que parecían ser uniformes, homogéneos e isotrópicos de manera absoluta, en realidad se pueden acortar o estirar. Estas diferencias locales en la medida de los metros y los segundos son propiamente la gravitación. Es debido a ellas que observamos que los cuerpos se aceleran como si se "atrajeran" unos a otros.

Un conjunto de ecuaciones diferenciales que consigne cómo se han estirado o acortado los metros y los segundos o cómo se "tuercen" sobre sí mismos se llama métrica. Las deformaciones registradas por una métrica se llaman en general curvatura (del espacio mismo).

Hay que notar que, desde un punto de vista lógico, esto significa que el campo no propaga las interacciones sino que es él mismo lo que observamos como interacción.[86] Un cuerpo no inter (entre) actúa con otro (cuerpo-influencia-cuerpo) sino que se limita a moverse según la curvatura del espacio en que se encuentra. Es decir, la relación no ocurre entre algo (cosa) y otro algo (cosa) sino entre ese algo y el espacio en que se encuentra.

Se dice habitualmente, por esto, que Einstein geometrizó las interacciones. El precio de hacerlo es el de una teoría de extraordinaria complejidad matemática. Especificar la métrica de espacio-tiempo de manera continua requiere especificar cómo se estira o se acorta cada una de las cuatro dimensiones hacia cada una de las otras. El asunto se vuelve monstruoso si se considera que cada una puede también "torcerse" sobre las otras. Los sistemas de ecuaciones diferenciales que se siguen en diversas escalas de la ecuación de gravitación de Einstein están entre las matemáticas más sofisticadas y complicadas que se han inventado y permiten formular modelos desde la trayectoria de una bala de cañón hasta del universo como conjunto.

El notorio éxito y la extrema sutileza de la noción einsteiniana de campo tenían que tentar forzosamente a los neoilustrados que profesan las ciencias sociales. Para fortuna de todos nosotros, muy pocos de ellos saben matemáticas suficientes como para intentarlo. Pero hay

[86] Las variaciones de un campo gravitatorio sí se propagan. Por ejemplo, cuando un hoyo negro está en órbita en torno a otro se producen intensas variaciones en la curvatura del espacio que los rodea y éstas se propagan en forma de ondas. La existencia de ondas gravitatorias es una de las principales predicciones de la teoría general de la relatividad. Su detección en diversos dispositivos construidos para ello está en discusión hasta hoy.

una excepción notable. El psicólogo Kurt Lewin intentó formular una psicología social usando la noción de campo psicológico en el sentido de Einstein, ecuaciones diferenciales incluidas.[87]

Supuso que era posible imaginar un espacio psicológico en el que las interacciones subjetivas se podrían describir como deformaciones de las que se puede dar cuenta con una ecuación métrica.

La extrema complejidad matemática usada y la extrema trivialidad y banalidad de los resultados que obtuvo merecen ser comentadas no sólo como un curioso caso de sociología del conocimiento sino por lo que nos dice de la lógica neoilustrada.

Desde luego Lewin no postuló que el espacio mismo se convertía en un espacio psicológico. Pero tampoco consideró al espacio psicológico como un espacio de operaciones. Lo que hizo fue sostener que había un isomorfismo entre el sistema de comportamientos y su modelo matemático de campo. Sus ecuaciones se aplican como metáforas a las situaciones materiales con la (supuesta) ventaja de que su elaboración matemática permitía describirlas mejor y anticipar mejor algunos de sus cursos de acción.

La novedad de los isomorfismos de Lewin, aparte de la aparatosa complicación de sus sistemas de ecuaciones, es haber usado un modelo continuo en lugar de las combinatorias estructurales habitualmente discretas o, también, haber desarrollado la simple linealidad algebraica de las ecuaciones sobre el comportamiento que en esa misma época formulaban sus colegas conductistas hacia una consideración multidimensional, "espacial".

Una de las claves de la lógica neoilustrada es, como se ve en el caso de Lewin, el mantener la diferencia entre objeto y modelo, manteniendo con esto la diferencia más básica entre cosa y relación, entre ser como tal y un cierto ser que lo es sólo en sentido derivado que se justifica por razones meramente técnicas y metodológicas, en ningún caso ontológicas. Como reza un epigrama extraordinariamente popular: "el mapa no es el territorio"[88]. El ser como tal está allí por sí mismo, ajeno a nuestros desvelos. El mapa que hacemos es sólo un retrato de nuestra ignorancia. No lo afecta, no puede afectarlo.

[87] Ver Kurt Lewin, *Teoría de campo en la ciencia social* (editada de manera póstuma en 1951).

[88] Enunciado por el ciudadano estadounidense nacido en Polonia Alfred Korzybski hacia 1933 y popularizada por George Bateson en su *Pasos hacia una ecología de la mente* (1972).

Pero esto es justamente lo que la idea de campo de operaciones y la idea de métrica espacio-temporal (un campo que es el espacio mismo) permiten empezar a superar. Con la idea de campo la noción de estructura alcanza la continuidad que por sí misma y por su origen no tenía, y se hace susceptible de ser llevada del puro ámbito "cosista" del atomismo al ámbito más extraño de las relaciones constituyentes y del concepto de totalidad.

Quizá el aspecto más extraordinario de las muchas revoluciones introducidas por Einstein es su geometrización de la masa. En el presente, que es un libro de lógica, eso es relevante por la manera extraordinariamente profunda en que toca a la lógica de la modernidad. Pero también en un libro como éste, dirigido principalmente a científicos sociales, es relevante por la notable analogía que se puede hacer entre esa idea y algunas ideas planteadas en la lingüística radical.

La geometrización de la interacción gravitatoria, es decir, el que la interacción resida en el espacio mismo y no en algo que haya en él, se completa en la relatividad general con algo que Einstein había sostenido previamente sobre la masa, que es la propiedad de la materia a la que se atribuye la acción de la gravedad: la equivalencia entre masa y energía.

NOTA SOBRE LA IDEA DE MASA: En realidad, para la modernidad, lo único que sabemos de la materia es lo que captamos como sus propiedades. Para la física clásica, y para la metafísica, la propiedad central de la materia es que es inerte, es decir, que no hay en ella potencia orgánica alguna. La medida de la inercia de algo es su masa (masa inercial). Esta medida se establece empíricamente estableciendo las aceleraciones que dos cuerpos se producen recíprocamente cuando interactúan. En los tiempos felices, antes de la electricidad, el magnetismo, las fuerzas de color y las interacciones débiles la única otra propiedad fundamental era la gravedad, que de acuerdo a las leyes de Newton también se podía medir a través de la masa (masa gravitatoria). Por otro lado, la manera de medir las interacciones, es decir, el efecto que la acción de un cuerpo puede tener sobre otro, es la energía. Así, masa inercial, masa gravitatoria y energía podrían ser consideradas como los tres pilares básicos de la mecánica, y el programa clásico podría formularse como la idea de que todas las otras interacciones se deben reducir finalmente a ellos. Entre los tres abarcan tanto al ser (en sus propiedades) como a su acción (sus interacciones). Esto debería ser suficiente para formular un modelo completo de un universo puramente mecánico.

En dos golpes de audacia realmente notables, Einstein sostuvo primero la equivalencia (física) entre masa y energía, y luego la equivalencia (física) entre masa inercial y masa gravitatoria. Mi opinión es que con ambos logró trascender por completo la lógica de un universo mecanicista y, con ello, la metafísica, la operación del pensamiento moderno que la sustenta.

Desde un punto de vista filosófico, el efecto de la equivalencia entre masa y energía es que se altera de un modo fundamental la relación entre propiedad (masa) y relación (energía): algo que parecía ser una relación entre las cosas resulta ser una propiedad de las mismas. La interacción, en un sentido físico muy tangible, forma parte del ser de las cosas, deja de ser externa. Esto, al menos en física, inaugura una exótica metafísica posible, una en la que las cosas están "hechas" de relación. Una metafísica en la que es pensable la noción de una relación que es físicamente constituyente, que produce al ser que relaciona.

Si esta equivalencia entre masa y energía se completa con la que habría entre masa inercial y masa gravitatoria el efecto es la posibilidad de una geometrización, también, de la masa. Por un lado, la energía gravitatoria no es sino curvatura del espacio mismo; por otro, esa curvatura es una medida de la presencia en el espacio de una masa (es la masa la que curva el espacio), pero también, por último, la propia masa no es sino curvatura, "deformación" del continuo espacio-temporal. Tanto el algo (cosa) que interactúa como la relación (no cosa) que es esa interacción se disuelven en puro espacio-tiempo dinamizado.[89]

Con esto no hay, en ningún sentido, una dinámica en el espacio-tiempo. Es el espacio-tiempo mismo el que es un ente dinámico. Lo que con nuestras anteojeras modernas captamos como cosas o como relaciones no son sino efectos, el aparecer fenoménico que se capta desde lo particular de una entidad fantasmagórica, dinámica en sí, que es todo el ser y toda la movilidad a la vez. O, también, a la inversa, lo que llamamos habitualmente ser (las cosas) no es sino relación pura (energía, curvatura) apareciendo como ser. O, también, lo que modernamente hemos llamado sustancia no es sino relación.

4. Cuando consideramos al lenguaje como un campo de operaciones, surge una inesperada analogía con estas extravagancias einsteinianas en

[89] Sobre la idea de "dinamización del espacio-tiempo", ver el texto ya citado de Milic Capec, *El impacto filosófico de la física contemporánea*.

general (y afortunadamente) inadvertida por los lingüistas que se pueden llamar "radicales": Jackobson, Hjemslev, Eco, Barthes.

En realidad del lenguaje sólo nos constan las operaciones establecidas en él de manera significante. La idea de que "detrás" o "por debajo" de estas operaciones hay un campo semántico real, algo así como mentes que tienen (o consisten en) ideas es un mito cartesiano que se ha criticado de muchas maneras.

Tal como Kant hizo inaccesible el interior que habría en el objeto al convertirlo en un indeterminado puro, así el kantismo, al revés de los lingüistas radicales, convirtió al sujeto, al hablante en sentido cartesiano, en un mero en sí indeterminado. El sujeto para estos lingüistas, tal como el objeto kantiano, es un efecto de la actividad de una estructura.[90] La subjetividad trascendental en el caso de Kant, la operación del lenguaje en el caso de la lingüística.

El ser sustantivo del imaginario cartesiano, tal como la masa del imaginario de la física clásica, se convirtió en un efecto, un lugar, una función, en un campo de operaciones, de relaciones que ya no son relaciones entre cosas sino de relaciones puras que dan origen a esas cosas, a los hablantes. O, también, el algo y sus operaciones coinciden. El espacio es a la vez el lugar, la actividad y el contenido.

A pesar de la perspectiva subversiva que contiene, lo más habitual es que esta radicalidad lingüística sea reducida de manera neoilustrada. Cuestiones tales como que la masa es sólo espacio o que los hablantes son hablados por el lenguaje son fáciles de decir pero muy difíciles de pensar para la mentalidad moderna.

La manera más inmediata en que aparece esta dificultad es la pregunta por la anterioridad: ¿es el hablante el que habla (crea) al lenguaje o es el lenguaje el que habla (produce) al hablante? Por supuesto se puede eludir una respuesta sustantiva con el clásico burocratismo de "tanto una cosa como la otra" que suspende (aplaza, administra) la inquietud sin resolverla.

La fuente de esa inquietud es que para la operación moderna del pensar debe haber un origen y, a partir de él, un juego de anterioridades: espacio, tiempo, materia, movimiento o, también, cosa, otra cosa, relación. Pero, además, en el origen debe haber una cosa, algo que se pueda

[90] La manera más popular de decir esto es: "somos hablados por el lenguaje". Convertido en un tópico común, quizá sean muy pocos los que adviertan la enorme dosis de metafísica que contiene.

pensar como sustantivo, quieto, homogéneo, idéntico. No puede haber una actividad pura, una actividad que no sea la actividad de algo.

Ante la afirmación flagrante de que es el lenguaje el que crea a los hablantes, o de que "ser sujeto" no es sino ser una función en un campo estructurado de operaciones lingüísticas, el pensamiento cosista neoilustrado no tiene más alternativa que recurrir al desdoblamiento y al isomorfismo.

Se razona como si aquello que es producido en el lenguaje fuese lo que en un cuerpo puede ser llamado sujeto, y como si aquello que se llama campo del habla fuese una mera construcción formal isomórfica con los actos que se observan entre individuos pero no algo que coincida ontológicamente con ellos.

Esto significa recurrir al desdoblamiento kantista entre un interior puro e indeterminado del individuo y una configuración que se efectúa por medio del lenguaje y se actualiza como actos físicos de un cuerpo que sería, en último término, el elemento empírico a partir del cual es posible inferir tales configuraciones.

Pero como ocurre que ese elemento empírico de constataciones empíricas (el cuerpo) está abierto también, como entidad meramente biológica, a otros tipos de constataciones empíricas a partir de las que es posible inferir las leyes (naturales) que los afectan, entonces es inmediato suponer que las formas configuradoras que operan en el lenguaje están limitadas por esas leyes naturales o, en el extremo, que derivan completamente de ellas.

No es para nada casual entonces que la lingüística se vuelva neuro-lingüística, o que se encuentren las bases de la operación del lenguaje en la diferencia sexual (de la que, curiosamente, se dice que sería binaria), o en el código genético, o en la selección natural; Lacan en el primer caso, Chomsky en el segundo, Dawkins en el último. Sin ir tan lejos, se pueden citar aquí también las alegres redundancias compositivas y mecanicistas de don Humberto Maturana.

5. La base de la tendencia neoilustrada reside en la manera en que la operación del pensar moderno concibe la noción de sustancia. La modernidad imagina la sustancia como el ente quieto, inerte, "del que están hechas todas las cosas". El nombre que se usa habitualmente es "materia". La materia en general, no ésta o aquélla (oro, oxígeno, hierro o carbono) sino la materia en cuanto tal no es nada más, no puede ser nada más, que "espacio lleno".

Carente de cualidades en virtud del atomismo, como he señalado antes, sus propiedades sólo pueden ser la inercia y la rigidez. Justamente por eso lo único que la distingue del espacio es la relación "lleno", que debe asumirse como una noción primitiva, sin explicación ulterior posible.

No es casual entonces que Descartes definiera la materia como "aquello que ocupa un lugar en el espacio", o que Newton incurriera en el círculo flagrante de definir la masa como producto de la densidad y el volumen y a su vez la densidad como el cuociente entre masa y volumen. La vaga sospecha que preside estas inconsistencias es que lo único que puede caracterizar realmente a una porción de masa es el volumen que ocupa.

Tiene sentido llamar "materia" a esta entidad y no directamente "sustancia" o, mejor, decir que la modernidad pensó la sustancia como materia porque carece completamente del dinamismo orgánico que caracterizó a la sustancia aristotélica. Para Aristóteles la sustancia, "aquello de que están hechas todas las cosas", está plenamente animada, tensionada, desde las entelequias, desde el "motor inmóvil", desde cuestiones como el "centro del mundo" o, en los organismos vivientes, los "humores" y "pasiones". La sustancia moderna en cambio, al carecer de toda cualidad o animación, terminó por perder su valor conceptual. Fue reemplazada fácilmente por la noción de cosa y su desdoblamiento en cosa y cualidad. Es significativo, por ejemplo, que mientras Descartes prefiere hablar clara y directamente de cosa pensante (*res cogitans*), Spinoza, infinitamente más sutil, prefiera referirse al pensar como atributo de "lo que es".

Encubierta en la diferencia entre la cosa y sus cualidades (aquello en la cosa que no es mera cantidad), o entre la cosa y sus propiedades (aquello que es propio de la cosa y que permite captarla), la sustancia moderna se convirtió en "cosidad" (*Dingheit*) inerte[91] de la cual sólo tenemos constancia a través de la actividad de sus propiedades capaces de actuar sobre nuestros sentidos.

No resultó en absoluto difícil entonces, en sentido lógico, que Berkeley extremara la diferencia entre cualidades primarias y secundarias

[91] Hegel usa la idea de cosidad para referirse al fondo sustancial que el entendimiento piensa como subyacente a las propiedades. Heredero de una filosofía de la naturaleza organicista, sin embargo, piensa ya esa cosidad como actividad, animada internamente de tensiones. Por eso necesito aquí cualificar la cosidad puramente moderna como inerte. Ver G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, sección sobre la "Percepción".

hasta reducir completamente las primeras a las segundas y declarar así que la sustancia como tal es sólo un invento metafísico.

Para la lógica de la modernidad, la sustancia, o la materia como tal, sólo puede ser un ámbito indeterminado o, como dice Hegel, "del que sólo se puede decir que es", sin que eso nos permita afirmar de manera clara y contundente que realmente sea, que sea de un modo objetivo y exterior al acto de conocerla. No fue difícil entonces, en sentido lógico, que Kant la considerara como una de las categorías, es decir, una actividad del entendimiento que nos obliga a asociarla a toda cosa, sin que haya en sí, o de manera pura y exterior, algo que corresponda a ella.

En el siglo XIX, a pesar del desarrollo de la química y luego de la física subatómica, se puso de moda simplemente desestimar el asunto de qué clase de cosa es aquello de lo que está hecho todo. No sólo reflexionar en términos de sustancia sino incluso de materia en general pareció banalmente metafísico. La moda positivista consagró la noción kantista de que la materia en sí es un indeterminado puro incognoscible que, sin embargo, es.

La "energética" de Wilhelm Ostwald (1902) popularizó la idea, completamente impropia, de que la materia "está hecha de energía", cuestión que resultó agravada por la traducción popular de la equivalencia entre energía y masa ($E = mc^2$) propuesta por Einstein. Incluso el Camarada Lenin, emplazado a una definición que impidiera la herejía "empiriocriticista", no encontró más cualificación para caracterizarla que "aquello que es independientemente de la conciencia".[92]

Como la noción popular de "energía" o como aquello genérico que es "independientemente de la conciencia", la posibilidad de una noción "sustantiva" de sustancia se perdió simplemente en la vaguedad del indeterminado kantista.

6. Una idea de sustancia que escape a las fantasmagorías modernas requiere pensar en qué es lo "sustantivo" que puede hacer que la sustancia sea algo más que "espacio lleno": la actividad, la tensión.

Mientras no sea concebida como actividad, no se podrá evitar que la *res cogitans*, que no es sino cosidad quieta, se traduzca en una

[92] Sobre la energética de Wilhelm Ostwald, ver P. M. Harman, *Energía, fuerza y materia. El desarrollo conceptual de la física del siglo XIX*. Una discusión plenamente inserta en la lógica de la modernidad ilustrada se puede encontrar en Vladimir I. Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo* (1908).

voluntad vacía, dependiente de las leyes que rigen las pasiones que la afectan. Y esto es lo que ocurre en los isomorfismos propuestos por la psicología experimental hasta hoy, en los que no hay más sujeto que un indeterminado sometido de manera exterior a leyes genéticas y neurofisiológicas.

Mientras la tensión no sea entendida como sustancia no se podrá evitar que la intencionalidad husserliana no sea sino el soporte de una voluntad indeterminada que proviene de un indeterminado y no hace sino apuntar a otro, creando fantasmas que no puede considerar de manera real y efectiva como ser.

Sin tensión constituyente, el ser no es sino ser indeterminado y los objetos no son sino efectos de un mero funcionar abstracto.

Para ir más allá del horizonte de la modernidad es necesario pensar la sustancia como un campo de relaciones constituyentes, un continuo estructurado de actos que constituyen, crean, ellos mismos a aquello que actúa. Un continuo de actividad pura cuyo efecto es que el ser vaya siendo.

La sustancia es, así, la totalidad animada como devenir, no algo a lo que le ocurre que deviene sino el devenir mismo. Y es totalidad porque no cabe un exterior a la relación que hace al ser. El ser no tiene "lado de afuera" o, también, no hay "este devenir y el otro". El devenir como tal es lo único porque no es sino el acto de ser el ser.

El campo de actos de producción social se puede pensar de manera determinada como sustancia, una entidad en la que lo particular es siempre un efecto. Pero estos "efectos" son reales, es decir, no meramente determinados por el todo. Es necesario pensar sus diferencias como diferencias reales.

Para que este ser sustantivo sea devenir (no sólo tenga devenir) es necesario poner en él la nada. Para que lo particular en él sea real, y no un simple ejemplo del todo, para que sea libre, es necesario poner como tensión constituyente lo negativo. Sólo pensando ambas condiciones se puede pensar a este ser como sujeto.

IX. NADA

1. Para la modernidad la nada es simple no ser, exterior, no referido, vacío no sólo de movimiento y cosas sino también de espacio y tiempo. A pesar del rigor de esta abstracción, cuando la operación moderna del pensar la imagina la asimila simplemente al vacío de cosas, es decir, a lo que llama de manera inmediata "vacío". Este gesto es importante no sólo porque revela que el ser es pensado como cosa sino porque permite la metáfora espacial, por cierto impropia, de la nada como algo "fuera del ser".

Así la nada es pensada como hueco "entre" lo que es, o como periferia "más allá" de lo que es. La metáfora espacial impera también cuando se habla de la nada en sentido existencial, referida a la subjetividad. La nada como "más allá" del sentido, la nada que es la muerte como "más allá" de la vida o el sinsentido intersticial, que irrumpe como acontecimiento, como hiato, "entre", la continuidad de la experiencia.

La "falta" lacaniana, por ejemplo, es referida frecuentemente como lugar, o incluso, para acentuar su completa carencia, como mero borde "más allá" del cual simplemente no se puede hablar de lugares. Expresiones como "de la nada nada sale" o "se perdió en la nada" revelan también este mismo carácter espacial.

Desde la primera sección de su *Ciencia de la lógica*[93] Hegel pone en juego un punto de partida completamente distinto: la nada en el ser, la nada como algo del ser. De una manera provocativa, que sólo se puede entender desde el libro segundo, "La doctrina de la esencia", propone una radical equivalencia entre nada y ser: el ser es lo mismo que la nada, la nada es lo mismo que el ser.

[93] G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, libro primero, *Doctrina del Ser*, primera sección, "Determinación (Cualidad)" (1813).

"El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada." (Libro primero, capítulo primero, "A. Ser")

"La nada es, por lo tanto, la misma determinación o más bien ausencia de determinación, y con esto es en general la misma cosa que es el puro ser." (Libro primero, capítulo primero, "B. La Nada")[94]

Mucho más adelante, al tratar de la esencia, se llega a entender que esta equivalencia es la forma todavía exterior de otra que es su forma lógica pura: la identidad de la identidad y la no identidad.

2. Teniendo presentes estas consideraciones, entonces ¿qué es lo que la nada pone en el ser que no esté en el concepto moderno de ser?: el devenir, el carácter orgánico.

La nada es en el ser la tensión que hace posible que se haga otro de sí mismo desde sí mismo. La nada es la tensión. Pero no en el sentido de que haya tensión en el ser sino en el sentido, más extraño, de que esa tensión es ella misma el ser. Por eso ser y nada son equivalentes y Hegel puede llamar devenir a esa equivalencia.[95]

El ser es así, desde el punto de partida, no un ente quieto, donde impera lo común y lo constante, ni es un ámbito de entidades discretas, en el que impera la exterioridad.

Hegel ha ontologizado la dinamicidad orgánica, es decir, ha puesto como ser una actividad dinámica que no es un mero movimiento de entidades inertes sino tensión interna que se hace constantemente otra de sí.

Si descomponemos un poco el cúmulo de cuestiones que esto significa, digamos, en primer lugar, que ha pensado al ser como actividad, no como cosa. No una cosa que actúa sino una actividad que produce a las cosas o, mejor, que se expresa[96] como cosas en el ámbito inmediato y particular, sin ser él mismo y por sí esas cosas.

Para poder pensar esto es necesario que esa actividad sea universal, es decir, no la actividad de llegar a ser árbol un árbol, llegar a ser mar un lago, o adulto un niño, sino que la actividad pura y en general que hace que todo lo que aparece como particular sea. Esto es lo extraño y probablemente lo difícil de captar: la idea misma de actividad, cons-

[94] G.W.F. Hegel, *op. cit.*, ambos textos están en la página 77.

[95] Uso aquí la palabra "equivalencia" coloquialmente para decir, de manera propedéutica, "identidad": "la nada es idéntica al ser". Introduciré la idea de identidad más adelante.

[96] Uso la expresión "se expresa" en el sentido de "emerge" para evitar la idea de re-presentación. La cuestión es que no hay aquí una presencia que luego se desdobla para aparecer como cosa. La cosa es esa actividad misma emergiendo como estabilidad.

tituyente. El máximo auxilio que puedo presentar aquí es recordar al lenguaje que hace a los hablantes o a la curvatura que es ella misma la masa.

Pero esto requiere también pensar al ser como totalidad, no como conjunto o colección sino como interioridad pura respecto de la cual no hay exterioridad abstracta, separada. Interioridad en la cual toda exterioridad es referida. No sólo todo exterior es exterior de algo, también todo exterior no es sino lo mismo exteriorizado.

Se trata de la actividad universal que es todo el ser a la vez, respecto de la cual no ser es un momento, el momento de tensión respecto del cual todo particular es un momento.

Pero se trata también de una actividad en la que los particulares son efectivos y reales, no "momentos" en el sentido coloquial de evanescentes, precarios o aparentes, sino en el sentido lógico de ser la nada en que la pura actividad se actualiza y, externamente, es. Lo particular es la nulidad del acto de ser, el momento en que el ser deja de ser sólo acto y resulta ser un ser efectivo. Esa efectividad de lo particular es al mismo tiempo su realidad y su carácter nulo respecto de la movilidad pura.

Pero si la realidad, la efectividad de lo particular es sólo la de ser el momento nulo del acto de ser, el momento quieto, y si la fragilidad de ese momento proviene simplemente de la continuidad de la tensión que es la nada, lo que se obtiene es el devenir simple, el devenir aristotélico, con sus parsimoniosos pasos de la potencia al acto o de lo actual a la entelequia, o de lo dado hacia su fin.

No es este "tranquilo devenir" el que interesa a Hegel. Es por eso que la figura del devenir ocupa apenas las dos primeras páginas de la *Ciencia de la lógica* y se despliega en todos sus matices sólo en el libro primero.

Lo que interesa a Hegel es un devenir convulsionado y enemigo de sí mismo. Sólo ese le parece apropiado para ser el sustento lógico de una entidad dramática como es el sujeto.

En el tranquilo devenir, el máximo Dios posible es la parsimonia del destino. En el devenir dramático, la complejidad trágica del Dios máximo es la libertad. Para que esto sea pensable es necesario, más que la nada, lo negativo.

3. En los conceptos mismos de actividad o tensión nada obliga a un fin determinado, ni a una vía, ni a un modo. El simple devenir podría ser perfectamente anárquico. Por esto, en la concepción aristotélica había

que poner como origen y fin la convergencia del bien, la verdad y la belleza, o la entelequia para lo particular, o simplemente a Dios.

Conciliar el devenir con la libertad y la autonomía real de lo particular exige que no haya fines externos y globales, que los fines sean puestos desde el momento y desde lo particular, y que no haya fines predeterminados, es decir, contenidos ya en el acto de tender a un fin. Ni la perfección ni el bien ni la belleza pueden ser el destino necesario de la libertad. Para que haya en verdad libertad el bien, la perfección, la belleza, deben ser posibles en el sentido fuerte, histórico, que he dado antes a este término. Nuestro optimismo podría decir "verosímilmente" o "viablemente" posibles. Pero la lógica es más dura que la confianza.

Esto significa que en el simple devenir, si hay libertad, soberanía, está ya instalada la posibilidad del mal, la fealdad, la incomplitud, el sufrimiento. No hay mal en el sentido de una potencia mala o una tensión hacia lo malo sino en el sentido puro de que todo lo que sea potencia o tensión ocurre en esencia de manera libre. El origen de la posibilidad del mal no es propiamente moral sino lógico. Y sólo en este sentido se puede hablar de un mal (o bien) sustantivo: porque se ha pensado a la sustancia como actividad y tensión.

La libertad es la base de la posibilidad del mal, sólo suprimiendo la libertad se puede suprimir el mal. Por eso el cielo de los católicos no es deseable.

Pero para que haya libertad en sentido efectivo es necesario que lo particular sea real y efectivo. La majestuosa libertad del todo, como Spinoza lo notó muy bien, no equivale sino a su absoluta determinación.

La libertad debe ser pensada como la maldición del devenir simple, como aquello que lo indetermina en sentido radical. No sólo en el sentido de que está constituido como tensión hacia ser otro de sí sino en el sentido, de segundo orden, de que en la tensión misma entre el sí mismo y su otro está instalado un momento de nulidad radical. Ese momento de nulidad en la actividad de hacerse nulo es lo negativo.

Sólo puesto lo negativo es posible pensar de manera efectiva la libertad y, a la inversa, al pensar la libertad como tal ponemos, querámoslo o no, lo negativo en el ser. Algo que para el aristotelismo sólo puede tener el significado mágico de lo demoníaco y que, para nosotros, no es sino la radical soberanía humana.

"Lo negativo", como "la nada", son las formas sustantivas que desde el pensamiento cosista asociamos a conceptos que deberían ser pensados

siempre de manera verbal como actividades: "la negatividad", "el acto de ser nada". La manera más directa de imaginar lo negativo es pensarlo como "el contrario" o "el opuesto". Pero también aquí es necesario pensar más bien "la contrariedad", "el acto de ser opuesto".

Lo negativo es un segundo orden. Con la nada en el ser es posible pensar el devenir. Con lo negativo en el acto de ser la nada es posible pensar el devenir del devenir. Ese devenir que no tiene ya, de modo absoluto, predeterminaciones. O, también, un devenir que es lucha.

La negatividad es la conflictividad instalada en el ser no como si el ser fuese algo conflictivo, de tal manera que cabe pensar también que no lo sea, sino en el sentido de que ella misma es el ser. A esta ontologización del devenir del devenir es a lo que Hegel llama esencia.

Hablar hoy de "esencia" puede ser motivo de alarma para los que, atrapados en la lógica moderna, predican contra el "esencialismo", por ejemplo el feminismo radical. Quizá es loable que busquen bajo esa asociación criticar al naturalismo moderno, pero nada nos obliga a creer que las únicas "esencias" posibles son las de origen natural, como tampoco estamos obligados a creer que la esencia es un interior indeterminado incognoscible, ni a creer que lo contrario del esencialismo es el hecho simple, puramente inverso, de que no hay esencia en absoluto.

El valor de la palabra "esencia" consiste en que remite a algo que sería fundamento de lo que aparece. Nada obliga a pensar ese fundamento como quieto, dado, o como indeterminado o inexistente, como mera ilusión discursiva. Poner la nada y la negatividad en el ser permiten pensar en términos de esencia sin incurrir en tales asociaciones, y permite con eso pensar en términos de un fundamento que sea algo más que mera contingencia y acción local.

La nada (la "nadificación", la "nadidad") en la esencia es esa tranquila intranquilidad que saca al ser de la inercia mecánica y la hace andar. La negatividad es la intranquilidad radical que lo pone en posición de pelea... ante sí mismo.

La negatividad, al hacer pensable la realidad efectiva de lo particular, hace pensable la universalidad de todo el ser como universalidad diferenciada. Es en estos términos que la totalidad resulta "no totalitaria". Lo particular no es el simple ejemplo, aquí y ahora, que muestra el

designio del todo. Es, en sentido fuerte, la efectividad de lo universal pensado como diferencia.

4. Con el devenir se hace pensable la diversidad real. La igualdad que se repite en lo común y lo constante puede dar paso a la novedad efectiva de lo distinto, de lo que es como ser distinto y no sólo redistribución de un ser que permanece igual.

Con esto empieza a ocurrir que la verdad misma tiene historia. No sólo el proceso de conocerla sino, auténticamente, el propio ser. El devenir permite pensar la evolución, que en el universo mecánico es sólo una atribución optimista que... no resiste el paso del tiempo. Pero esta es la evolución sin fines, el simple hecho de que hay cambio sustantivo, o la evolución con fines dados, regida por leyes naturales que consignan su tensión.

Con el devenir del devenir, la negatividad pura, se hace pensable la diferencia real, aquella que no es diferencia en el ser sino que es el ser como tal, el ser en su fondo puro de llegar a ser negativo, es decir, aquella que es esencia.

Es de esta diferencia real, que es tensión negativa, que es actividad opuesta, que tiene una significación ontológica, que se puede decir que es idéntica a la identidad.

La operación del pensar moderno sólo puede reducir la identidad a la igualdad. Cuando imagina lo idéntico imagina una comparación entre entidades que son pensadas como cosas. Es ciertamente (e históricamente) difícil pensar de otra manera.

La identidad de la que se trata ahora, sin embargo, no es una comparación ni opera entre cosas. Con la palabra "identidad" se dice algo acerca de la actividad constituyente que es el acto de llegar a ser. O, mejor, se dice algo acerca del modo activo en que esa actividad opera. Lo que se dice es que, en el devenir del devenir, el devenir "permanece" o, propiamente, es. La palabra "diferencia", de modo inverso, lo que dice es que eso que "permanece" no permanece sino como algo "llamado a desaparecer".

En la movilidad de la movilidad que es la esencia, la identidad es el momento nulo, de nulidad. Ese momento de nulidad es, para Hegel, el ser.[97]

[97] "El ser es no-ser en la esencia. Su *nulidad* en sí es la *naturaleza negativa de la esencia misma.*" G.W.F. Hegel, *ibid.*, libro segundo, "Doctrina de la Esencia", p. 348. (Las cursivas son del original)

El ser, que es lo efectivo, lo que puede ser contado como tal, o, también, lo que de hecho es, es para Hegel un resultado. No tiene su centro en sí mismo, todo lo que hay en él de permanencia es efímero. El ser es "lo agarrable" (*Begriff*) de la esencia. Es el modo en que la esencia puede ser concepto (todo efectivo) sin desvanecerse en su relacionalidad pura.

Pero, a la inversa, es sólo por la esencia que el concepto puede ser sujeto. La diferencia real, sustantiva, es la condición lógica de la libertad. La diferencia es en la esencia la negatividad constituyente. La diferencia hace a la esencia del mismo modo en que la identidad hace al ser. La identidad de identidad y diferencia no es sino la afirmación de la unidad interna que es el concepto, es lo lógico en el concepto.

Más allá de la relación exterior (mecánica), habría que pensar la relación constituyente (puramente interna y sustantiva). Más allá de la actividad constituyente que es el tranquilo devenir, habría que pensar el devenir negativo, que es el dramático y opuesto devenir del devenir. En ese devenir negativo que es la esencia, la identidad de la identidad y la no identidad es lo que Hegel llama contradicción. A la efectivización, a la actividad negativa que hace que la contradicción sea un ser, Hegel la llama fundamento (*Grund*).

A pesar de que la palabra *Grund* puede efectivamente traducirse como "base", en el sentido de los cimientos de un edificio, es fácil darse cuenta, de acuerdo a los párrafos anteriores, que esta imagen exteriorista no es adecuada para la Lógica de Hegel, ni siquiera para las Críticas de Kant. Por mucho que Kant llame "arquitectónica" a la estructura de la facultad de conocer que propone, es obvio que lo que describe en ella no es un conjunto de categorías asimilables a vigas fijas, estáticas, en relaciones quietas entre sí. Las categorías kantianas son actividades, no cualidades o componentes de la razón. No pueden ser pensadas mediante una metáfora espacial que la haga dibujable a la manera de los grafos que tanto gustan a los estructuralistas.

De la misma manera, y con mayor razón, no se puede imaginar el *Grund* hegeliano como la base o el cimiento de algo. La expresión que Hegel usa frecuentemente es "elemento", que es una metáfora que apunta a un ámbito o espacio en el que algo se desenvuelve. Un pez está en el agua como en su elemento. En ese elemento algo puede estar disuelto, como la sal por ejemplo. Y esta asociación es posible porque en alemán la palabra *Grund* se puede usar también para el

fondo de algo (también en español se puede decir "la base de un pozo" para indicar "el fondo de un pozo"), e incluso para referirse al espacio que hay antes del fondo, es decir, se puede usar (y traducir) como "abismo" (literalmente, "abismo" es "*Abgrund*").

En la sección dedicada a la contradicción ("Doctrina de la esencia", primera sección, capítulo segundo, C.) Hegel hace un juego de palabras con la expresión "*zu Grund geht*", literalmente: "se va al abismo". El ser-puesto se abisma en la contradicción. Y ocurre que en el alemán común se puede usar la misma expresión para decir "muere, perece", tal como en español se suele decir, un poco bruscamente, "se fue al hoyo", cosa que ocurre literalmente cuando alguien muere. Entonces el ser-puesto, lo que tenemos como Ser, se va al abismo, y a la vez perece, o se va a su fundamento, en la acción de la contradicción. En esta metáfora en la que la contradicción es presentada como fundamento, se la imagina como el elemento en el cual lo que aparece como Ser es. Por eso Hegel puede decir en el subtítulo que encabeza esta parte "*Wiederspruch löst sich auf*", "la contradicción se disuelve"[98], en el sentido químico de que un soluto se disuelve en un solvente. Por supuesto algunos críticos y traductores han leído esto como "la contradicción se resuelve", en el sentido en que Adorno propone, es decir, como si la contradicción hegeliana pudiera desaparecer hacia algún momento o espacio no contradictorio. Mondolfo, por ejemplo, traduce de manera literal "la contradicción se soluciona", maravillosa ambigüedad que permite creer tanto que dejó de haber contradicción (la solución de un problema, en español, es el fin de ese problema) como que se convirtió en una solución, en el sentido químico de soluto y solvente.

Como es obvio, la dificultad aquí para la operación del pensamiento es que este elemento no es, o no está hecho de algo (como el agua, en el caso del pez) sino que es un ámbito de relación pura, de actividad pura que constituye no sólo la forma o el modo sino propiamente lo que es en lo que aparece como ser. La dificultad profunda es que el ser derive de algo ontológicamente más hondo y difuso que él mismo. Que lo que la operación del pensar común tiene como fundamento aparezca como algo puesto, y que lo que tiene como mera actividad aparezca como fundante.

[98] G. W. F. Hegel, *ibid.*, capítulo segundo, "Las esencialidades", C. "La contradicción", apartado 2. En la traducción de Rodolfo Mondolfo (Solar-Hachette), está en la pág. 380.

Todas estas connotaciones —¡que son muchas!— habría que asumir si se quiere pensar al lenguaje o a las relaciones sociales de producción como fundamento. En ese fundamento, la diferencia real, la diferencia como actividad negativa, es lo que podría permitir pensar en términos de sujeto.

X. SUJETO

1. Por supuesto la modernidad pensó al sujeto como cosa. La *res cogitans* (cosa pensante) de Descartes es el paradigma de una operación del pensar para la cual ser sujeto es ser "algo", y si ese "algo" es real debe ser pensable de manera análoga a como son pensables las cosas.

La idea de alma prolonga de manera secular la noción de que hay un espíritu en nosotros, un cierto algo que nos es dado y que puede abandonarnos. Hay quien ha tenido la paciencia truculenta de poner a un moribundo en una balanza para constatar que ese algo que nos abandona al morir tiene masa: veintiún gramos...[99]

Cuando se trata de especificar qué clase de entidad es un alma surgen sin embargo toda clase de problemas e incertidumbres. Ocurre que bajo los propios parámetros de saber y certeza de la modernidad ese "algo" es de hecho indetectable. Pero a la vez, la autosuficiencia de la actitud moderna, que no es ciertamente la de una de las culturas más modestas en la historia humana, hace difícil rebajar el estatus ontológico de ese algo tan preciado como se puede hacer, por ejemplo, con las relaciones.

El efecto de esta relación paradójica entre impotencia conceptual e importancia existencial es que las teorías modernas acerca de qué es ser un sujeto han eludido sistemáticamente pronunciarse sobre su sustantividad, tratándolo, por decirlo de algún modo, de manera "periférica" y asumiendo a la vez como obvia una sustantividad que dista mucho de serlo. Que ser un sujeto es ser un "algo" (tener alma) es algo que es a la vez obvio y, curiosamente, indemostrable.

[99] Una investigación macabra, pero perfectamente imaginable, que podría arrojar resultados extremadamente interesantes, sería repetir esta experiencia muchas veces, con distintas clases de moribundos. Los titulares en la prensa son imaginables: "Los negros tienen menos alma", "El alma de los hombres es más masiva", o incluso, "El alma de los que comen legumbres demora más en partir que la de los que no lo hacen".

Sin embargo, en torno a esa naturaleza algo fantasmagórica del alma se tejió clásicamente una red de nociones estrechaente asociadas entre sí que responde fielmente, ahora sí, a la lógica subyacente de la modernidad.

En primer término, antes que ninguna otra, la idea atomista de que el alma es una entidad individual, y que el lugar propio de esa entidad es un cuerpo humano individual. Un cuerpo humano. Muy pocos caritativos atribuyeron alma a los animales, e incluso algunos quisieron negarla a los indios y a los negros. El alma fue pensada como marca, orgullosamente llevada, que nos permitía distinguirnos del resto de la creación.

Parte de este orgullo está fundado en la tajante diferencia entre alma y cuerpo expresada de manera clara y contundente por Descartes. Este rasgo, que dio origen a toda clase de polémicas, es tan importante que tiene pleno sentido llamar "cartesiano" al concepto moderno de sujeto.

No es difícil notar que los problemas que esta dualidad presenta tienen su raíz en la sistemática dificultad moderna para imaginar a una relación o a una actividad como algo por sí mismo real, lo que acarrea el intento permanente de encontrar un "algo-cosa" como sustento de lo que se constata como actividad.

Un ejemplo notable de esto es la frecuencia y la naturalidad con que se buscan cada cierto tiempo, ¡y se encuentran!, las "bases moleculares" de la memoria, la ansiedad, la agresividad y de toda clase de estados subjetivos, y la superstición correspondiente de que se pueden modificar estados subjetivos con productos químicos. En este ámbito, que está en pleno centro de las angustias contemporáneas, se pierden todas las moderaciones metodológicas en cuanto a las correlaciones y muy pocos dudan en afirmar juicios causales entre la acción química y fisiológica de un producto y las modificaciones subjetivas que se le atribuyen. El alma-cosa cartesiana está plenamente vigente.

El otro fundamento del orgullo de ser un alma es que prácticamente todos los pensadores clásicos concordaron en que se trataba de una entidad racional. En la seca, minimalista idea de "racionalidad" de la modernidad, esto no significa que sea buena, perfecta o bella (ni, por supuesto, que tienda a ello), sino simplemente que es una, constante, igual, uniforme, homogénea... como es el ser como tal.

Es por esto que algunos, en lo que engañosamente parece ser un mero resabio medieval, sostuvieron que el alma era inmortal, es decir, tan indestructible como la materia. La poderosa evidencia de que los individuos mueren, sin embargo, y la falta correspondiente de evidencias

confiables de que sus almas persistan, impidió a la larga mantener ese argumento. El punto es, desde un punto de vista lógico, interesante: entre la constancia y el atomismo, la mentalidad clásica prefirió defender el segundo.

Pero el carácter "racional" del "ser un alma" significó también que se la pensara como una capacidad. En rigor, sólo como una capacidad: un dispositivo de registro y cálculo. Como he señalado antes, a pesar de que todos le atribuyeron al alma la capacidad de voluntad, en la práctica supusieron a la voluntad como una capacidad vacía, en principio reductible a la de computar lo exigido por las pasiones y orquestar al cuerpo para cumplir con esos requerimientos.

Una muestra notable de esto es la sistemática tendencia en la historia de la psicología a entender las tensiones afectivas, emotivas, como actividades cognitivas "más complicadas", reductibles o, también, a entender la voluntad como un mero cómputo y ejercicio sobre requerimientos naturales externos. El paso del alma clásica (que ya no era un espíritu) a la noción de mente en el siglo XIX, y luego a la de actividad mental, y en último término a *software*, muestra esta tendencia a no pensar al sujeto en términos sustantivos.

Por supuesto la dificultad permanente que implica esta "desrealización" del alma clásica es cómo dar cuenta de la complejidad subjetiva, de aquello que no es mero cómputo y cálculo, como el interés, la melancolía, la euforia, el amor, la envidia, etcétera. La fórmula, muy conocida y esperable, mantenida con admirable consistencia, ha sido expulsar tales tensiones del reino del alma racional (o de la mente, o del *software* neuronal, que son sus herederos) y considerarlas como efectos sobre el alma que provienen del cuerpo.

El alma es activa respecto de la voluntad, es decir, puede querer proponerse algo, pero es pasiva respecto de lo que la afecta desde el cuerpo, no puede evitar ser afectada. Podemos proponernos no comer pero no podemos evitar sentir hambre. Es por esto que esas afecciones, respecto de las que es pasiva, se llaman "pasiones". Y todos los filósofos clásicos escribieron detalladamente acerca de ellas.[100]

Tal como el alma clásica fue convertida en objeto científico al ser pensada como mente y luego como actividad mental, las pasiones fueron progresivamente diluidas como "bases biológicas de la conducta",

[100] Desde el *Tratado de las pasiones del alma* (1630) de René Descartes, hasta culminar con el *Tratado de la naturaleza humana* (1728) de David Hume, para terminar decayendo como género con la *Antropología* (1789) de Kant.

acompañadas por unas ciertas "bases sociales de la conducta" que, a la larga, etología y neurofisiología mediante, resultaron ser igualmente biológicas.

Con esto, en un proceso perfectamente análogo al que va desde la idea de evolución a la de selección natural, la modernidad "depuró" lo que las pasiones tenían de tensión, "tendencia a" o contenido sustantivo, para dejar en su lugar sólo los automatismos de genes, hormonas y neuronas. Es decir, redujo la noción todavía vagamente cualitativa de "ley natural" a la idea, ahora perfectamente cuantificable, de "ley biológica".

El isomorfismo neoilustrado entre la operación de esas leyes biológicas y el operar como cómputo y cálculo de la actividad "mental", que no es sino una relación entre *hardware* y *software*, completa la desarticulación moderna de la sustantividad del sujeto mucho antes, y de una manera mucho más eficaz, teórica y políticamente, que su destrucción bajo la crítica anticartesiana del neorromanticismo. Las radicales críticas a la idea de mente en los escritos de psicología de Wittgenstein y en los de su amigo Burrhus Frederic Skinner, o las oscilaciones entre el conductismo y el formalismo de las llamadas "filosofías de la mente", arrojan un panorama que no tiene nada que envidiar al acontecimiento, lo intempestivo, la falta, el "advenir" y otros monstruos neorrománticos.[101]

Es inevitable que converjan. Se puede transitar sin problemas desde los actos de habla a las máquinas deseantes, o de los estados emergentes a lo intempestivo. La parquedad tecnocrática de unos y el dramatismo existencial de los otros es sólo un efecto de superficie. Se trata de una parquedad habladora, por un lado, pronta a ocuparse de toda clase de ansiedades, y se trata de un dramatismo retórico, por otro lado, que encubre apenas la contingencia y el azar mecánico.

2. En el sujeto clásico, dadas las condiciones anteriores, coinciden las nociones de alma racional, individuo, capacidad de cómputo y consciencia. Tanto la filosofía clásica como el sentido común reúnen estas connotaciones en la palabra *yo*: ser un sujeto es ser un yo, ser un yo es ser un "algo".

[101] *Cfr.*, Ludwig Wittgenstein, *Lecciones de filosofía de la psicología 1946 1947*. Burrhus Frederic Skinner, *Conducta verbal* (1957). Willima Bechtel, *Filosofía de la mente*.

Se pueden hacer, y se han hecho, innumerables críticas, empíricas y filosóficas, a esta idea cartesiana de yo; a la evidencia de lo no consciente y de lo inconsciente, la evidencia de la intencionalidad y la pulsión como tensiones hacia el objeto, las paradojas e inconsistencias que derivan de tratar al yo como si fuese una cosa. La fenomenología husserliana, el vitalismo nietzscheano, el historicismo marxista, el psicoanálisis en Freud, la responsabilidad radical en Sartre, la psicología conductista de Wittgenstein contienen, desde puntos de vista extremadamente diversos, poderosas y demoledoras críticas y emplazamientos. Todas estas perspectivas confluyen en la idea de que, de una u otra manera, lo que llamamos habitualmente "yo" no es sino efecto de algo que, de manera radical, lo trasciende. La idea de que "yo no es" parece ser un curioso y paradójico resultado de una cultura tan orgullosa justamente de lo contrario. Mi opinión es que es precisamente la verdad de esa cultura, su lógica profunda, la que ha llevado a la derrota de sus propias ilusiones.

Es una conclusión bastante tonta (y catastróficamente frecuente) de esta situación llegar a pensar, a partir de las múltiples críticas contra la idea de yo, que no se puede pensar en términos de sujeto. En primer lugar, y como debería ser obvio, porque la mayoría de esas críticas lo que establecen es que yo y sujeto no tienen porqué ser la misma cosa.

Para entender esta tontera, para no creer que es simplemente un signo de incompetencia académica (cuestión que también es probable), es necesario preguntarse qué es lo que la modernidad buscó expresar de manera sustantiva con la idea de sujeto, qué es aquello que su lógica no permitió pensar adecuadamente y qué es aquello a lo que se termina renunciando cuando se desecha este concepto.

Yo creo que lo que está en juego es la idea de voluntad, en particular la idea de voluntad histórica.

El asunto es cómo dar cuenta de que el hombre se pare ante la naturaleza, ante los otros hombres, o incluso ante Dios, como una voluntad soberana. Qué clase de entidad o propensión es esa, cuál es su origen, hacia dónde apunta, cuál es su modo de operar.

Ya he comentado más arriba cómo Francis Bacon es el demonio paradigmático de la furia de la modernidad. Político maquiavélico, filósofo y científico, utilitarista y pragmático, racionalista sustantivo e instrumental, "el más sabio, el más inteligente y el más miserable", el

que pudo ser llamado "filósofo de la revolución industrial".[102] El punto podría formularse así: qué es lo que opera en hombres como Francis Bacon o como Hernán Cortés, Leonardo de Vinci, David Rockefeller, que parece tan característico de la modernidad.

La antinomia que este problema presenta puede resumirse así: la modernidad no puede pensarse como impulso y soberanía si al mismo tiempo ha negado que cuestiones como ésas residan en el ser como tal. El desencantamiento del mundo, que es el instrumento lógico para imponer ese impulso soberano, terminó por imponerse él mismo como un impulso que niega que el ser un impulso sea posible.

El recurso explicativo permanente para resolver esto fue expulsar el origen y el modo de la voluntad de los reinos de la razón pura, cuya operación podía dar cuenta de todos los demás efectos de qué es ser un sujeto.

Por cierto la figura más frecuente son las pasiones que "asaltan" a la razón desde ese exterior que es el cuerpo, y siguen hasta hoy "asaltándolo" bajo la figura tecnocrática de la determinación biológica.

El extremo filosófico, sin embargo, está en el gesto kantiano de relegar el origen de toda tensión empírica al ámbito de lo indeterminado incognoscible, lo que reduce a las pasiones, y a cualquiera de sus herederos, a operaciones internas de una razón finita que puede tropezar consigo misma[103] pero que en esencia no deja de ser en sí misma un mero artefacto racional. La subjetividad trascendental kantiana ya no es un ente susceptible de ser afectado por las pasiones, ha realizado el milagro de engullirlas y convertirlas en meras apariencias.

Sería extraordinariamente bajo entonces que el sujeto libre, por muy ente racional finito que sea, se dejara llevar por estas apariencias. Y Kant no se cansa de repetir que sería efectivamente bajo ("meramente empírico") y que la voluntad libre está por sobre ellas ("racional").

Por supuesto las múltiples advertencias, prevenciones y reticencias que Kant formula al respecto, algunas incluso con el sabor ingrato de la amenaza, dan cuenta de la fuerza de estas tensiones que serían meras apariencias en el ámbito teórico.

[102] Benjamin Farrington, *Francis Bacon, filósofo de la revolución industrial*. El título de la edición original, en inglés, es *Fancis Bacon, Philosopher of Industrial Science* (1949).

[103] Dando origen a esos "usos abusivos" que son el yo, el mundo y el Dios que es visto como cosa.

Desgraciadamente, desprovista la voluntad de su tensión esencial, sólo resulta posible formular en torno a ella condiciones (formales) para un contenido sin que ese contenido (el que sea) pueda ser asegurado más allá del mero postulado, ciertamente controversial, de que Dios existe. Las éticas kantianas que no postulen la existencia de Dios, reemplazándolo por cualquier otro contenido igualmente excelente, por mucho que resuelvan el asunto de las condiciones necesarias para alcanzarlo, no pasan de ser proposiciones bienintencionadas: han desechado a priori justamente el tipo de condiciones que podrían hacer alcanzable cualquier contenido.

Kant intentó mostrar con su estética y su argumento teleológico lo que no podía demostrar debido a sus propias premisas metafísicas. El destino de estos argumentos muestra por sí solo la falta de condiciones efectivamente materiales que hagan posible creer en la eficacia de la mostración. Intentar mostrar hoy día, a través del "perfeccionamiento constante" de las democracias keynesianas, que un horizonte de racionalidad comunicativa es posible, es una especie de reducción al absurdo de la impotencia de la buena voluntad kantiana.

Desprovista la voluntad kantiana de algún sólido fundamento sustantivo, con apenas la pálida compensación de formular a cambio claramente las condiciones formales desde las que sería realizable, nada impide que los kantistas la conviertan en una voluntad mala, o en una voluntad azarosa.

Voluntad mala no ya en el sentido hobbesiano de que no se pueda confiar en lo que resulta socialmente de la operación de las pasiones del alma, sino en el sentido interno y fuerte de que no hay en la condición humana[104] nada que apunte específicamente hacia el bien o la belleza o la perfección. Una vida presidida por la muerte, el hastío o la falta son ejemplos de este kantismo que Kant condenaría.

En el extremo de esta debilidad, podría ocurrir que lo que llamamos voluntad no sea sino la apariencia engañosa de la emergencia de lo contingente, un relato a posteriori que pone sentido donde simplemente no lo hay, o una proclamación voluntarista que genera el sentido de manera arbitraria desde la nada sólo para que no impere la nada. Y éstos son

[104] Es necesario notar que las expresiones "condición humana" y "naturaleza humana" no coinciden. Puede haber una condición humana tan fija e irremontable como la otra sin que su origen sea "natural" (biológico) salvo en el sentido general de que es dado. Podría ocurrir, de la misma manera, que la condición humana fuese histórica, es decir, justamente no natural.

justamente los kantismos monstruosos correspondientes del nihilismo de Schopenhauer y el vitalismo de Nietzsche.

Sin garantías, una "buena" voluntad es lógicamente equivalente a una "mala". Y sólo el azar práctico puede dirimir entre ellas. Pero, peor aún, sin garantías internas, es decir, sin un contenido sustantivo y propio, una "voluntad" es lógicamente equivalente a la "carencia de voluntad". Lo que Kant ha diluido no es la posibilidad de que haya una voluntad buena o una voluntad mala sino, en esencia, la de que haya voluntad sustantiva en cualquier sentido. En esto los kantistas actuales han aprendido plenamente la lección.

3. Lo que se debe llamar sujeto no es el individuo, atómico, cosa, constante, sino el campo social sustantivo que produce a los particulares como individuos. Estos particulares, que son reales, sólo son sujetos en el sentido de que actualizan la universalidad diferenciada que los produce. Individuo y sujeto sólo coinciden por derivación o, para decirlo de la manera que es habitual, el yo no tiene el centro en sí mismo (des-centrado), otra entidad que no es un yo es lo que le permite ser sujeto.

Sólo la totalidad es sujeto como tal. El sujeto en sentido particular es real, sin embargo, por el modo negativo como la totalidad se hace a sí misma.

De esta manera la anterioridad lógica entre individuo (yo) y sociedad se invierte. Pero también la consistencia abstracta que hace pensar al yo como cosa se diluye. El yo es una función en un campo, un operar que, considerado como conciencia, es una conjunción de acciones. El yo se hace sustancialmente correlativo a los contextos de acción en los que participa. Se hace impensable un solo yo que sea protagonista y personaje por sí mismo. El interior de este yo no es sino la universalidad de la que deriva.

Pensada así, la conciencia no es ya un conjunto de representaciones o ideas que es otra de un supuesto soporte. El saber y la conciencia, el "registro" y la "capacidad de cómputo" están completamente contenidos en las acciones que constituyen al yo, muchas de las cuales trascienden o simplemente "se saltan" los límites de la unidad corporal. Con esto no sólo se rompe la identificación obligada de un yo-un cuerpo (la esfera del yo, centrada en un cuerpo, va más allá de él tanto por su origen como por su ejercicio) sino que la ya legendaria dicotomía de significante y significado deja de ser necesaria. Sólo hay significados contenidos

en las operaciones significantes, por un lado, pero esa es una realidad material y efectiva para el significado, por otro.

La conciencia es entonces un campo de actos. No actos de algo, sino actos que hacen a ese algo en la forma de saber y capacidad de cálculo. Justamente porque está constituida, por decirlo de algún modo, desde fuera de sí (como particular), desde un ámbito que la configura y contiene, no puede saberlo todo y, mucho menos aún, tenerlo presente todo. Hay en esto una cuestión muy de fondo. No sólo el asunto trivial de una esfera de conciencia implícita (virtual) que, como memoria o hábito, pueda actualizarse y hacerse presente como actos sin estar en todos y cada uno de ellos, sino el asunto filosóficamente mucho mayor de que no puede saberlo todo.

En primer término, el yo no puede saberlo todo porque está constantemente producido desde ámbitos que exceden su realidad particular, que no le resultan accesibles: los ámbitos de lo inconsciente. En segundo lugar, la conciencia, aunque la consideremos como campo, más allá de su actualización particular en un yo (de manera intersubjetiva, social), no puede saberlo todo porque ese campo está constituido por entidades libres que pueden cambiar de manera soberana las leyes particulares de sus actos.

Pero, más allá, la conciencia ni aun en su máxima universalidad, como autoconciencia del todo, puede "saberlo todo" por el hecho ontológicamente ineludible de que el todo mismo es algo permanentemente "incompleto", algo que permanentemente está siendo otro de sí de manera negativa.

No hay un "punto de vista de la totalidad", no puede haberlo. No hay un lugar desde el que sea posible saberlo todo. El enorme y monstruoso ente absoluto (no referido) que es el "todas-las-cosas-siendo" es siempre un misterio porque es libre.

Es curioso que sea tan frecuente la confusión, relativamente trivial, entre "saberlo todo" y "saber el todo". Parece obvio que para saber un bosque no es necesario saber todos y cada uno de sus árboles. Quizá esta trivialidad tenga su origen en el hábito nominalista y atomista de concebir el todo como una mera "colección de todas las cosas", en que tanto la "cosa" como la "colección" se asumen como entidades quietas.

No se puede saber todo pero, en principio, nada impide que se pueda saber el todo, saber cuál es su índole, qué clase de entidad y dinámica lo constituye, saber su lógica. Eso es lo que, para la conciencia, puede llamarse saber absoluto. Un saber que puede ser el de los contenidos y

operar de la conciencia y, también, del contenido y operar de aquello que se pueda llamar inconsciente.

4. Hay al menos tres sentidos en que el operar del yo está determinado desde lo inconsciente, entendido éste en el sentido freudiano de lo que no puede ser consciente.

El más simple e inmediato reside en la imposibilidad de explicitar ("traer a la consciencia") de manera ilustrada, como sistema de proposiciones claras y distintas, el operar del yo en su propio operar. Esta es la esfera de la "espontaneidad" operativa de cuestiones como el lenguaje, las destrezas cotidianas de la motricidad gruesa (como caminar, nadar, andar en bicicleta) o fina (como tocar piano o escribir en un computador), o sistemas de acción más sutiles e internos como respirar o digerir.

Largamente aplazados por la Ilustración, justamente por esta dificultad de explicitación, estos "saberes a espaldas de la conciencia" son hoy motivo de intensa investigación por la neoilustración, que se refiere a ellos, siempre con una mezcla de sorpresa y desconcierto, con fórmulas que parecen impactantes y novedosas: "no sabemos hablar, somos el lenguaje", "no sabemos andar en bicicleta, lo habitamos". Las teorías sobre redes neuronales o el concepto de "enacción" en Francisco Varela, carentes de un fundamento filosófico que les permita pensarlos adecuadamente, son ejemplos de este desconcierto: no dudan en moverse desde el utilitarismo tecnocrático más extremo hasta el budismo zen.[105]

Más inmediato que éste es el ámbito inconsciente de las operaciones del pensamiento. El carácter eminentemente social y constituyente y la condición eminentemente histórica de lo inconsciente se pueden poner de manifiesto de manera particularmente clara al exponerlas por ejemplo... en un libro como éste. Pero es también notoria en ellas la dificultad lógica de pensar y pensar la operación del pensamiento a la vez, que es simétrica con la dificultad lógica anterior de pensar las operaciones físicas que subyacen al pensar.

Por supuesto las operaciones del pensamiento son pensables y, mejor aún, a diferencia de las anteriores, completamente especificables de manera discursiva. Pero la diferencia de nivel lógico y discursivo

[105] Ver Francisco Varela, *De cuerpo presente*, Gedisa, Barcelona, 1997. Particularmente interesantes son las reflexiones de Varela en este y otros textos sobre el "darse cuenta" y el "estar consciente".

que se mantiene de todas maneras respecto del pensar mismo es un asunto nada trivial y, menos aún, banal. Es la diferencia fundante entre lo constituyente y lo constituido, entre la universalidad que es ser un sujeto y el particular real que es ser un yo.

Esta diferencia hace que la epistemología adquiera un valor ontológico: en la indagación de las condiciones que hacen posible el saber lo que está en juego no es sólo un asunto lógico sino, ni más ni menos, qué clase de entidad puede ser el ser. Y esto ocurre debido a la inseparabilidad constitutiva entre esas operaciones del pensar en lo particular y la universalidad sustantiva que la sostiene. Este es el sentido más simple, más inmediato, en que la sustancia resulta ser sujeto.[106]

5. La noción de inconsciente se hizo famosa, no sin escándalo, en un tercer sentido, el que se encuentra en el psicoanálisis de Freud. Quizá por el alcance que quiero darle, esta es la que debería ser llamada propiamente inconsciente.

Para Freud lo inconsciente es el ámbito de las pulsiones, tensiones que, a diferencia de las versiones y reducciones naturalistas, en su teoría carecen de objetos determinados como podrían ser la reproducción, la alimentación, el apego u otras necesidades de las que habitualmente se piensa que son naturales.

Esta carencia de determinación del objeto, es decir, el que su satisfacción posible pueda desplazarse de un objeto a otro, incluso lejano, como puede ocurrir en el fetichismo, la perversión o el masoquismo, ha hecho pensar a neorrománticos como Lacan que las pulsiones carecen de objeto en absoluto en el sentido de que su satisfacción es imposible y que todo lo que aparece como objeto ante ellas es una construcción ilusoria y pasajera.

Dudo mucho que esa haya sido la opinión de Freud. Al menos sus teorías no nos obligan a ella. El asunto es relevante en términos políticos porque evidentemente el horizonte de la acción humana es muy distinto cuando creemos que se pueden alcanzar satisfacciones en sentido pleno, positivo, que cuando creemos que toda perspectiva o apariencia de satisfacción no es sino ilusoria, meramente discursiva. Es la diferencia un poco tristona entre el "se puede ser feliz (con moderación)" de los

[106] La idea es de Hegel: "Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también, en la misma medida como *sujeto*". G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 15. (Las cursivas son del original)

epicúreos y el "lo único que se puede hacer es sufrir un poco menos" de los estoicos.

La idea de que el objetivo de las pulsiones no es realizable proviene más bien de la idea nietzscheana de lo que es desear que de Freud. Nietzsche, siguiendo a Schopenhauer, sostuvo que el deseo sólo desea desear, lo que hace, como es obvio, que cualquier objeto que aparezca como fin sea en realidad sólo un instrumento, y que cualquier logro que aparezca como satisfacción sea en realidad el paso hacia una frustración. A diferencia del pesimismo de Schopenhauer, Nietzsche predicó que había que mantenerse vital y porfiadamente en la tensión del desear. El curioso súper hombre que logre hacerlo se sentiría orgulloso de parecerse a Sísifo.[107]

Por un lado, la obra de Freud no nos obliga a esta particular idea de lo que es el deseo, y, por otro, en el contexto de lo que he planteado hasta aquí, podemos sostener de manera clara y distinta que el deseo tiene un objeto, determinado, plenamente alcanzable, pero no es un objeto natural.

6. Como mínimo, es necesario pensar que las pulsiones (el deseo[108]) son tensiones constituyentes. No algo que el sujeto tiene (como si pudiera no tenerlo) sino algo que el sujeto es por sí mismo. Este ámbito de la pulsión, lo inconsciente, es propiamente el sujeto o, de otro modo, el universal desde el cual el yo puede llegar a ser un particular real. Es, para decirlo todavía de otro modo, lo que hay "verdaderamente" de sujeto en un yo.

Pero este pensar al sujeto como tensión no implica pensarlo como tensión indeterminada. De manera abstractamente universal, se trata de la tensión que lleva al ser en general a ser permanentemente otro de sí de manera negativa. Pero de manera determinada, es decir, particular, se trata de la tensión en el yo que lo empuja a encontrar su realización en otro yo. Esto es lo que Hegel llama "apetencia".[109]

Es importante notar que, en sentido lógico, la apetencia no es sino la actualización (Hegel diría: la "exteriorización") de la negatividad

[107] Desgraciadamente es muy obvio que el propio Nietzsche no logró ser ese súper hombre, y afortunadamente es muy poco probable que alguno de los nietzscheanos lo haya sido. Sobre el eventual éxito de los "nietzschistas", prefiero abstenerme.

[108] La expresión "deseo" alude de manera subjetiva, desde el yo, a lo mismo que la expresión "pulsiones" alude de manera objetiva, desde la tensión misma.

[109] G. W. F. Hegel, *op cit.*, sección "Autoconciencia", "El yo y la apetencia", pp. 111-113.

en el ámbito de lo particular viviente. Si miramos esta proposición en sentido inverso (la negatividad es apetencia) nos encontramos con un giro extraordinario respecto de todo lo que había sido la ontología hasta allí: Hegel concibe a la razón como apetente.

Considerada desde su realidad efectiva, la de lo particular, la razón, que para Hegel es todo el ser, es apetente en ella misma. La antiguas y antiquísimas dicotomías de la razón y las pasiones, lo alto y lo bajo, la exterioridad entre lo "carnal" y lo "espiritual", dejan aquí de ser necesarias. El viejo presuntamente archirracionalista Hegel, que ha sido acusado a la vez, curiosamente, de oscuro místico romántico, se puede reír de las abstracciones de unos y de otros reuniéndolas en un solo concepto por la vía de ontologizar la negatividad.

Pensar la pulsión como apetencia permite considerar todo el psicoanálisis desde una lógica completamente distinta a la que han usado tanto la tradición psicoanalítica como las múltiples otras vías en que ha influido sobre el pensamiento contemporáneo.

Implica, desde luego, poner la pulsión como un fundamento más que como una mera hipótesis semiempírica, y poder construir desde ese fundamento nociones de la relación entre yo y sujeto, entre individuo y género y entre conciencia y voluntad distintas de lo que es habitual. Implica asociar a las pulsiones una historicidad más radical que la historicidad simple postulada por Herbert Marcuse.[110] E implica sobre todo poder formular una alternativa teóricamente consistente a la proliferación de las teorías nietzscheanas y etológicas sobre lo que podría ser el deseo.

Pero la apetencia no es sino una figura lógica comparada con la realidad efectiva, mediada, del deseo. En esto consiste la pobreza relativa de la famosa dialéctica entre Señor y Siervo. Tal dialéctica no es por sí misma el asunto: es sólo el esqueleto lógico de la situación efectiva.[111] Fundamental, desde luego. Pero, justamente por esto, no constituye sino, meramente, la verdad.

La apetencia es, respecto del ciudadano real, un fundamento "natural": se experimenta como dada. Nos constituye, preside, como esencia, todo evento moral. Es la movilidad pura en la autoconciencia. Y, en

[110] Herbert Marcuse, *Eros y civilización* (1955).

[111] Y en eso consiste, desde luego, el error genérico de todos los análisis que siguen las hipótesis de Alexander Kojève. Ver, Alexander Kojève, *Introduction a la lecture de Hegel*. Y, también, uno de los principales estudios que derivan de ellas: Judith Butler, *Subjets of Desire, Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987).

sentido sustantivo, es la autoconciencia misma, en su pureza. Es la tensión pura hacia ser todo el Ser por la vía del simple devorar lo que se experimenta como otro.

Pero, tal como se establece claramente en el texto hegeliano, esto no puede ocurrir entre hombres libres. No sólo por el curioso empate a que conduciría sino, más bien, porque no hay, de manera efectiva, hombres particulares que se encuentren en esa situación.

Como es sabido, la afirmación crucial en esa dialéctica es que "la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia"[112]. Apenas dos párrafos más adelante, Hegel sostiene que en esta sección del texto, que está introduciendo, "la conciencia sólo tiene en la autoconciencia... el punto de viraje a partir del cual...". Es decir, se trata sólo de una etapa, transitoria, en una larga formación (*Bildung*) en la que la "independencia" de la que allí se trata, que es una libertad meramente abstracta, se hará compleja, resultará situada en un conjunto de relaciones sociales y, con eso, podrá ser llamada realmente "libertad".

Se trata, pues, del paso de la apetencia, considerada aún de manera abstracta, a la apetencia determinada que es el deseo. Como en todas las categorías anteriores, el deseo contiene así una tensión interna. Es el puro devorar negativo, por un lado, posibilidad pura, y es una realidad constituida bajo determinaciones efectivas, por otro, una tensión hacia el objeto que no puede ser sino un sujeto, determinada.

Bajo la noción de apetencia, el deseo resulta una actualización de la voluntad libre y ésta, a su vez, la efectivización de la negatividad concebida como ser. La apetencia es la sustantividad lógica del deseo. El deseo es el particular real de la voluntad. La voluntad es la tensión que constituye a la libertad. El deseo es, a la vez, apetencia mediada y voluntad situada.

De manera universal, el sujeto real del deseo es la voluntad libre de un pueblo. Nada obliga, sin embargo, a que esa conexión sea transparente y expresable de manera discursiva (ilustrada). La libertad esencial que constituye al sujeto tiene una historia (o se presenta ante él con una historia), y su efectividad real es más bien una posibilidad (real) que un destino.

El núcleo del deseo es inconsciente doblemente: por esa falta histórica de transparencia, por un lado, y por la falta de visibilidad esencial de la movilidad pura y sus tensiones mismas para el ser, por otro.

[112] Esta afirmación está en la Introducción de la sección "Autoconciencia", en la pág. 112 de la traducción común de Wenceslao Roces de la *Fenomenología del espíritu*.

El objeto del deseo en el yo no es sino encontrar su realización en otro yo. Se podría decir que lo único que es deseado por la subjetividad (particular) es consumarse como subjetividad (particular). Y en eso consiste su carácter universal. Nada impide, al menos en el concepto, que esa consumación, que es la vida efectiva de la unidad de un pueblo, sea posible.

Marcada desde la esencia por la negatividad, nada asegura que la realización de esa consumación tenga la estabilidad de lo constante, tan anhelada por las angustias modernas. Que el deseo se pueda satisfacer no implica que la satisfacción sea, en ningún sentido, definitiva. Que la satisfacción no sea definitiva, que no tenga la constancia del ser de la modernidad, no implica que no sea, en sentido real y efectivo, una satisfacción. Esto se puede entender pensando la satisfacción como actividad y no como estado o, mejor, pensándola como diferencia, como la actividad de la diferencia, no como devenir.

Para que la voluntad en general, y la voluntad histórica en particular, sean pensables propiamente como voluntad es necesario pensarlas de manera sustantiva.

Es necesario pensar a la voluntad, ella misma tensión, actividad, como un contenido. Como un contenido constituyente. No como algo que el sujeto tiene, como si pudiera no tenerlo, sino como algo que el sujeto es por sí mismo.

Para poder pensarla como una voluntad libre es necesario suponer que ese contenido que ella misma es está puesto por y desde ella. Pensarla como voluntad autodeterminada. Pero es necesario pensar también a esta sustantividad de la autodeterminación propiamente como sustancia, es decir, como un universal internamente diferenciado, un universal que es devenir negativo, un universal que es origen de, y reside de manera efectiva en, particulares reales.

Sólo de esta manera se puede evitar el atomismo que empieza poniendo la voluntad en los individuos y termina declarándola una mera apariencia.

7. Que la modernidad haya asociado con la sexualidad el contenido determinado de las pasiones, primero, y de las pulsiones, luego, es una afortunada y profunda determinación histórica. Convergen en ello por un lado, la irreverencia levantada contra las dicotomías platónico-agustinianas de la cristiandad, por otro lado, de manera inversa, las necesidades de la represión del deseo para optimizar su canalización

como trabajo explotado. Debe considerarse como una profunda sabiduría el que la modernidad haya puesto como contenido determinado de la pulsión justamente aquello que teme.

El horizonte según el cual la clave oculta y el fundamento propio del ser sujeto es una tensión constituyente hacia el placer no es sólo un saludable impulso anticristiano sino también un poderoso elemento subversivo contra la propia cultura burguesa. Es el punto ciego en el que las propias pasiones burguesas conspiran contra la forma burguesa de ordenar el mundo.

Desde un punto de vista lógico (que indudablemente no tiene por qué ser el más entretenido), lo que esa aspiración al placer dice, de manera efectiva y determinada, es que la consumación de la subjetividad no puede ocurrir sino en esa mediación que la modernidad consideraba un exterior, el cuerpo, y que resulta ahora tan interior como la pulsión misma.

No hay más "cuerpo" que el que el deseo produce como su lugar de efectivización. Nuevamente aquí el fundamento que he puesto (y que proviene de Hegel) requiere pensar algo que comúnmente se imagina como objeto dado, constante, más bien como una actividad, como relación pura, como ámbito de relacionalidad que es su propio efecto. El cuerpo es tan histórico como la pulsión y por las mismas razones.

Así lo que se señala como "sexualidad" no es una realidad biológica, ni siquiera natural en general. Y lo que se señala con la palabra "placer" no es ni un estado ni una propiedad de un ente biológico, ni siquiera natural en general. No lo son de hecho, ni de manera efectiva, ni por su fundamento.

Tiene pleno sentido decir, de manera subjetiva, que la posibilidad del placer es la posibilidad de ser feliz. A pesar de los tristones escepticismos académicos, de las sombrías ironías que su halo vagamente sentimental pueda despertar en los que consideran obvio razonar desde el punto de vista de la derrota, la idea de felicidad tiene un profundo significado político. Tan profundo que se puede definir el conservadurismo como la convicción de que no se puede ser feliz, y de que los intentos por alcanzar esta quimera sólo pueden traducirse en toda clase de males personales y sociales.

Las culturas humanas no son muy originales para decaer. Después de siglos de euforia cirenaica encarnada en utopías tecnológicas y sobreexplotación, la mentalidad burguesa ha retrocedido a la epicúrea moderación de que sólo se puede ser feliz por momentos, y que la estabilidad de esos momentos depende de no cometer excesos. A fuerza

de catástrofe y desencanto, se ha retrocedido progresivamente desde allí a la dura convicción estoica de que no se puede ser feliz sino sólo sufrir menos, y a la triste resignación escéptica de que no es posible ser feliz en absoluto. Una sucesión que sólo puede ser el anticipo de una época sombría y totalitaria.

Si se pudiera resumir en una sola frase el impulso existencial por el cual he escrito este libro sería ésta: he querido ofrecer un fundamento que permita pensar que somos libres de manera sustantiva, y que es gracias a eso que podemos ser felices.

BIBLIOGRAFÍA

Andreski, Stanislav, *Las ciencias sociales como formas de brujería,* Taurus, Madrid, 1973.

Bacon, Francis, *La gran restauración*, Alianza, Madrid, 1985.

Bateson, George, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1972.

Bechtel, William, *Filosofía de la mente*, Madrid, Tecnos, 1991.

Bercherie, Paul, *Génesis de los conceptos freudianos*, Paidós, Buenos Aires, 1996.

Boden, Margaret A., *Inteligencia artificial y hombre natural*, Tecnos, Madrid, 1984.

Boden, Margaret A. ed., *Filosofía de la inteligencia artificial*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.

Boyer, Carl B., *Historia de las matemáticas*, Alianza, Madrid, 1986.

Butler, Judith, *Subjets of Desire, Hegelian Reflections in Ttwentieth-Century France*, Columbia University Press, Nueva York, 1999.

Chalmers, Alan F., *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?*, Siglo XXI, México, 1982.

Capec, Milic, *El impacto filosófico de la física contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1965.

Deleuze, Guilles, *Diferencia y repetición*, Júcar, Barcelona, 1988.

Deleuze, Guilles, *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 1989.

Descartes, Renato, *Tratado del hombre*, Alianza, Madrid, 1990.

Engels, Friedrich, *Dialéctica de la naturaleza*, Grijalbo, México, 1961.

Farrington, Benjamin, *Francis Bacon, filósofo de la revolución industrial*, Ayuso, Madrid, 1971.

Fate Norton, David, ed., *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, 1993.

Feynman, Richard, *El carácter de las leyes físicas*, Universitaria, Santiago, 1972.

Fine, Reuben, *The History of Psychoanalysis*, Jason Arnonson Inc., Londres, 1990.

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

Greene, Brian, *El universo elegante*, Planeta, Barcelona, 2001.

Harman, P. M., *Energía, fuerza y materia. El desarrollo conceptual de la física del siglo XIX*

Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, traducción española de Félix Duque, Nacional, Madrid, 1981.

Jay Gould, Stephen, *El pulgar del panda*, Orbis, Barcelona, 1986.

Kant, Immanuel, *Antropología*, traducción de José Gaos, Alianza, Madrid, 1991.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2002.

Kant, *Immanuel, Crítica de la razón práctica,* traducción de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires, 1993.

Kant, Immanuel, *En defensa de la Ilustración*, traducción de Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba Editorial, Barcelona, 1999.

Kline, Morris, *Matemáticas para los estudiantes de humanidades*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

Kojève, Alexandre, *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947.

Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

Laplace, Simón, *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Alianza, Madrid, 1985.

Hardy Leahey, Thomas, *Historia de la psicología*, Prentice Hall, Madrid, 2000.

Lenin, Vladimir Ilich, *Materialismo y empiriocriticismo*, Grijalbo, Barcelona, 1975.

Leónidas, Josefo, *Los escandalosos amores de los filósofos*, Ziz Zag, Santiago de Chile, 1965.

Lewin, Kurt, *Teoría de campo en la ciencia social*, Paidós, Buenos Aires, 1978.

Mach, Ernst, *Desarrollo histórico crítico de la mecánica*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1949.

Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1968.

Marx, Karl, "Manuscritos económico filosóficos de 1844", en *Obras Escogidas, Escritos de Juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.

Maturana, Humberto, Francisco Varela, *Autopoiesis and Cognitions, the Realization of the Living*, Kluwer Academic Publishers, The Netherlands, 1980.

Maturana, Humberto, Francisco Varela, *El árbol del conocimiento*, Universitaria, Santiago de Chile, 1991.

Newton-Smith, W. H., *La racionalidad de la ciencia*, Paidós, Barcelona, 1987.

Newton-Smith, W. H. ed., *A Companion to the Philosophy of Science*, Blackwell, Oxford, 2001.

Newton, Isaac, *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Alianza, Madrid, 2002.

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1975.

Nietzsche, Friedrich, *La gaya ciencia*, Sarpe, Madrid, 1983.

Quinton, Anthony, *Francis Bacon*, Alianza, Madrid, 1985

Rivano, Juan, *Introducción al pensamiento dialéctico*, Universitaria, Santiago, 1972

Skinner, Burrhus Frederic, *Conducta verbal*, Trillas, México, 1981

Torreti, Roberto, *Manuel Kant, Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, 3 vols., Universidad Diego Portales, Santiago, 2005

Varela, Francisco, *Conocer*, Gedisa, Barcelona, 1990

Varela, Francisco, *De cuerpo presente*, Gedisa, Barcelona, 1997

Villacañas Berlanga, José Luis, *La filosofía del idealismo alemán*, 2 vols., Síntesis, Madrid, 2001.

Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza, Madrid, 1975.

Wittgenstein, Ludwig, *Lecciones de filosofía de la psicología 1946-1947*, Alianza, Madrid, 2005.

BIBLIOGRAFÍA BREVEMENTE COMENTADA

En general, para leer sobre Hegel y, más aún, a Hegel mismo, es necesaria una formación previa mínima en filosofía. La filosofía hegeliana es particularmente erudita, y el diálogo de Hegel con los filósofos del idealismo alemán, en primer término, y con la historia de la filosofía en general, es bastante intenso. Por ende, para poder captar de manera adecuada lo que se juega en sus textos es necesario como mínimo tener en cuenta qué han significado las tres Críticas kantianas para la filosofía moderna y cómo han sido criticadas y reelaboradas por Fichte, Schiller y Schelling. Es necesario, todavía antes, entender cómo la tradición de la filosofía moderna abordó los temas que Kant llamó "razón teórica" y razón práctica".

Ante una tarea como ésta que, sobre todo para un lector no especializado, es enorme, a pesar de lo que digan los especialistas y los elegantes, es bueno empezar por una lectura general de los capítulos correspondientes de las historias de la filosofía más aceptadas. Para ello deberían servir como textos de referencia los siguientes:

Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía* (1963), Ariel, Barcelona, 1978.
Tomo 5: "De Hobbes a Hume", tomo 6, "De Wolff a Kant";
Tomo 7: "De Fichte a Nietzsche"

Belaval, Ivon, dir., *Historia de la filosofía*, Siglo XXI, México, 1977.
Tomo 6: "Racionalismo, Empirismo, Ilustración";
Tomo 7: "La filosofía alemana de Leibniz a Hegel".

Scruton, Roger, *Filosofía moderna, una introducción sinóptica* (1994), Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1999.

A diferencia de lo que ocurría hasta hace muy poco, hoy es posible hacer bibliografías de textos escritos por especialistas con mucho conocimiento del tema, algunos con notable imparcialidad, sin la pesada carga de mitos de todo tipo que rodearon a los comentaristas durante ciento cincuenta años.

Sin embargo, hoy en día es extraordinariamente fácil hacer bibliografías recurriendo a la gigantesca sobreinformación presente en Internet. Es importante puntualizar que he consignado aquí sólo los textos que he revisado personalmente, la mayoría en español, en inglés y unos pocos en francés, pensando en los lectores no especializados de habla hispana.

Es posible calmar, siempre parcialmente por cierto, las ansiedades de los seguidores de Internet, mencionando los dos sitios principales, extraordinariamente útiles, que pueden ponerlos en contacto con el mundo de los hegelianos organizados:

www.hegel.net/es Ingeniosamente diseñado siguiendo la figura de un fractal de Sierspinski, está disponible en varios idiomas. Es editado desde Alemania por Kai Froeb. Contiene mucha información y enlaces importantes.

www.hegel.org Es la dirección de la Hegel Society of America, que mantiene la publicación *The Owl of Minerva*, una de las más importantes sobre estudios hegelianos. Contiene una amplia sección de enlaces que conducen a textos de Hegel disponibles *on line*, y a numerosos estudios de todo tipo y orientación, así como una valiosa sección de listas de correos para los interesados en discutir sobre Hegel en foros abiertos. A partir de este sitio, como suele ocurrir en Internet, casi todo el mundo hegeliano en la red se hace accesible.

LOS TEXTOS DE HEGEL

A pesar de todos los esfuerzos que hagamos para entenderlo en español, de manera inevitable y obligada el tratamiento específico de un autor tan complejo como Hegel requiere de la referencia a los textos primarios en el idioma original. (Se indica entre paréntesis el año de la edición original.)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhrien-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, 22 vols., Felix Meiner, Hamburgo, 1968-2003.

Esta edición crítica de las obras de Hegel empezó a publicarse en 1968. Es llamada habitualmente "edición de la Academia" y algunos de sus tomos están aún en curso de publicación. Así, desde 1984 se están publicando además varios volúmenes de notas a las Lecciones (*Vorlesungen*) de Hegel a partir de los manuscritos que se conservaron.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen, Ausgewähite Nachschriften und Manuskripte*, 16 vols., Felix Meiner, Hamburgo, 1984-2003.

En esta edición por supuesto no se incluyen los textos de las "Lecciones" editados y publicados por "los amigos del difunto" entre 1834 y 1845. He aquí el contenido de algunos de estos tomos de Notas:

los volúmenes 3 a 5 (1983-1985-1984) están dedicados a *Notas sobre filosofía de la religión*;

los volúmenes 6 a 9 (1994-1987-1996-1986) incluyen las *Notas sobre historia de la filosofía*;

el volumen 16 (2002) contiene las *Notas sobre filosofía de la naturaleza*, y

el volumen 12 (1996) está dedicado a *Notas sobre filosofía de la historia*.

Éstas y otras precisiones sobre la "edición de la Academia" se pueden encontrar en el sitio de la Editorial Felix Meiner: www.meiner.de

TEXTOS DE HEGEL
EN ESPAÑOL

Se indica entre paréntesis el año de la edición original.

Fenomenología del espíritu (1807), Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

Los entendidos dicen que no hay grandes problemas de traducción en esta versión española de Wenceslao Roces a partir de la edición J. Hoffmeister de 1952.

Sin embargo, para un trabajo profesional y detallado, obviamente hay que partir de la edición en el idioma original, el alemán. Aun así es bueno confrontar dos ediciones francesas, la clásica traducida por Jean Hyppolite en 1941 (*La phénoménologie de l'espirit,* Aubier, Montaigne, París), y la muy nueva debida a los notables especialistas Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarriere (*Phénoménologie de l'Espirit*, Gallimard, París, 1993). Ambas son muy útiles por la gran cantidad de notas que contienen, sus estudios introductorios y sus apéndices. En la traducción de Labarriere es extraordinariamente útil el detalladísimo índice temático, que contiene a la vez sus opciones de traducción.

Quizá las tentadoras circunstancias editoriales propiciadas por el bicentenario (2006) sean el origen de la nueva traducción de Manuel Jiménez Redondo (*Fenomenología del espíritu*, Pre-Textos, Valencia), ampliamente anotada y profusamente comentada (1176 páginas). Parece haber un cierto consenso, sin embargo, en que los comentarios de Jiménez Redondo, e incluso muchas de sus opciones de traducción (y de las curiosas perífrasis con las que trata de explicar, en el texto, los párrafos que le parecen oscuros), son más útiles para conocer y entender sus propias opiniones que las de Hegel. Con muy pocas excepciones, es, por desgracia, un texto muy poco útil.

Ciencia de la lógica (1812-1816), traducción española de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Librería Hachette-Solar (1956), Buenos Aires, 1968.

Por desgracia ésta es la única traducción española que hay disponible de esta obra no es enteramente confiable para un estudio medianamente técnico. Para los que no dominan el alemán, es imprescindible consultar la traducción francesa: *Science de la logique*, traducción francesa de Pierre Jean Labarrière y Gwendoline Jarczyk, en tres libros: Aubier, París, 1972 (edición de 1812), 1976, 1981.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830), Alianza, Madrid, 1997.

Esta traducción de Ramón Valls Plana, es un instrumento de trabajo muy riguroso hecho por un especialista. Es uno de los pocos textos

en español con los que se puede trabajar directamente. Tiene un glosario alemán-español extremadamente útil.

No hay traducciones españolas de las versiones de 1817 y de 1827 de la *Enciclopedia*. Las traducciones españolas anteriores de la versión de 1830 (E. Ovejero y Maury, de 1917, y Antonio Zozaya, de 1894, son extremadamente discutibles y poco confiables. La edición cubana de 1962 y la mexicana de Porrúa contienen la traducción de Ovejero y Maury y es bueno, si es que uno quiere acercarse a Hegel, mantenerse alejado de ellas.

Fundamentos de la filosofía del derecho (1821), Siglo Veinte, Buenos Aires, 1987.

OTROS TEXTOS NO PUBLICADOS EN VIDA DE HEGEL

Filosofía real, Fondo de Cultura Económica, México, 1984.

Es una traducción de José María Ripalda a partir de los manuscritos preparatorios para los cursos que Hegel dictó en 1805 y 1806 (la época en que preparaba la *Fenomenología*) en Jena. Está basado en el volumen 8° de la edición crítica de obras completas llamada "edición de la Academia". Es un texto cuyo interés debe ser considerado como altamente erudito. La traducción está hecha por un gran especialista y el glosario alemán-español comentado es extraordinariamente valioso.

Escritos de juventud (1794-1801), traducción de Zoltan Szankay y José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, 1978.

Fe y saber (1802), traducción de Vicente Serrano, Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling, (1801), traducción de María del Carmen Paredes Martín, Tecnos, 1990.

Lecciones sobre filosofía de la religión, 3 vols., Alianza, Madrid, 1987.

En general las traducciones españolas de las "Lecciones" de Berlín, editadas por los discípulos desde 1834, son extraordinariamente cuestionables. Ver al respecto el comentario consignado en el capítulo 1 del presente libro.

Una notable excepción es el valioso trabajo hecho por un equipo internacional para hacer una edición crítica de las "Lecciones sobre

filosofía de la religión" a partir de los manuscritos originales en el que se separan las lecciones por año y se indica el origen de cada texto. Es una edición simultánea en español, inglés y alemán. El traductor al español es Ricardo Ferrara. Se trata de un texto extraordinariamente erudito. Permite constatar los sutiles cambios y matices que Hegel fue introduciendo sobre el tema en cada uno de los cursos que dictó. El esfuerzo, sin embargo, merece ser revisado por cualquiera que pretenda hablar seriamente sobre este tópico de la filosofía hegeliana.

Filosofía del arte o estética (verano de 1826), Abada, Madrid, 2006. Un notable aporte a los estudios hegelianos en un texto bilingüe basado en la edición de Annemarie Gethmann-Siefert y Bernadette Collenberg-Plotnikov del curso del verano de 1826 sobre filosofía del arte a partir de las notas de su alumno Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler. El amplio y extraordinariamente útil prólogo de Karsten Berr y Annemarie Gethmann-Seifert contribuye poderosamente y con delicadeza a establecer el valor real de la versión de Heinrich Gustav Hotho de las lecciones de Estética, mismas que, sin embargo, se han convertido en un desafortunado canon para este tema.

TEXTOS GENERALES EN TORNO A HEGEL

Las setras entre paréntesis hacen referencia a una estimación de la dificultad relativa que puede representar cada texto para un lector no especializado de acuerdo a las siguientes ponderaciones:

(A): de acceso general para lectores no especializados;
(B): de dificultad media; requiere haber hecho cursos relacionados con el tema;
(C): relativamente especializados; suponen un interés y un conocimiento específico del tema;
(D): texto especializado que trata problemas específicos de manera técnica.

BIOGRAFÍAS INTELECTUALES

Kaufmann, Walter, *Hegel* (1965), Alianza, Madrid, 1972. (A)

Pinkard, Terry, *Hegel, una biografía* (2000), Acento, Madrid, 2001. (A)
La biografía más nueva y una de las más completas y autorizadas. Contiene capítulos netamente biográficos y otros "temáticos" en los que da cuenta de manera rápida pero eficaz de las principales obras. Notable por la aclaración y desmitificación de las muchas historias que circulan sobre Hegel. Uno de los textos más útiles que se pueden encontrar sobre el tema en español.

D'Hondt, Jacques, *Hegel* (1998), Tusquets, Barcelona, 2002. (B)
Una biografía que argumenta a favor de una visión de Hegel como liberal y francmasón.

Stewart, John, ed., *The Hegel Myths and Legends* (1996), Northwestern University Press, Illinois, 1996. (B)
Aunque no es una biografía, es un punto de partida imprescindible. Contiene una valiosa selección de artículos escritos por especialistas que refutan de manera bastante consistente los principales mitos que la tradición de malas lecturas y animadversiones ha creado en torno a Hegel.

SOBRE LA OBRA DE HEGEL EN GENERAL

Se trata de textos cercanos a Hegel que no contienen grandes hipótesis o lecturas interpretativas.

Spencer, L., y A. Krause, *Hegel para principiantes*, Era Naciente, Bs. Aires, 2002. (A)
Una agradable sorpresa en una colección que a primera vista parece superficial. Muy informado y actualizado, despeja los mitos clásicos sobre Hegel con muy buenas explicaciones. Muy correcto en los contenidos teóricos no obstante su extraordinaria claridad. Las ilustraciones son una verdadera delicia.

Valls Plana, Ramón, *La dialéctica*, Montecinos, Barcelona, 1982. (A)

Chatelet, Francois, *Hegel*, Seuil, París, 1994. (B)

Dri, Ruben, *Revolución burguesa y nueva racionalidad*, Biblos, Buenos Aires, 1994. (B)

Rockmore, Tom, *Before & After Hegel*, Hackett Publishing Co., Indianápolis, 2003. (B)

Beiser, Frederick C., ed., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. (C)

Findlay, J. N., *Hegel, A Re-examination*, Oxford University Press, 1976. (C)

Taylor, Charles, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998. (C)

Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983. (C)

Álvarez, Eduardo, *El saber del hombre, introducción al pensamiento de Hegel*, Trotta-Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2001. (D)

Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila Editores, Caracas, 1990. (C)

Pippin, Robert B., *Hegel's Idealism,* Cambridge University Press, Cambridge, 1999. (D)

TEXTOS QUE COMENTAN LA OBRA DE HEGEL EN GENERAL

Bloch, Ernst, *Sujeto-objeto, el pensamiento de Hegel* (1949 en español, 1962; aumentada, en alemán), Fondo de Cultura Económica, México, 1983. (C)
Una introducción muy erudita a la *Fenomenología del espíritu*, que sin embargo nos enseña mucho más de Bloch que de Hegel.

Henrich, Dieter, *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, 1987. (C)

Lonzi, Carla, *Escupamos sobre Hegel*, La Pléyade, Buenos Aires, 1978. (B)

Bradley, Francis H., *Apariencia y realidad* (2 vols.), Universidad de Chile, 1961. (C)
Excelente introducción a la filosofía hegeliana, escrita por un hegeliano inglés.

Lukács, Georg, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (1938), Grijalbo, México, 1963. (C)

Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel* (1932), Martínez Roca, Barcelona, 1970. (D)

Adorno, Theodor W., *Tres estudios sobre Hegel* (1957), Taurus, Madrid, 1969. (D)

Adorno, Theodor W., *Dialéctica negativa* (1966), Taurus, Madrid, 1975. (B)

Marrades, Julián, *El trabajo del espíritu, Hegel y la modernidad*, Mínimo Tránsito, Madrid, 2001. (D)
Una crítica de tipo kantiano, detallada y erudita.

Duque, Félix, *La Restauración. La Escuela hegeliana y sus adversarios*, Akal, Madrid, 1999. (B)
Un estudio histórico extraordinariamente útil.

Ripalda, José María, *Fin del clasicismo,* Trotta, Madrid, 1992. (C)

Garaudy, Roger, *El pensamiento de Hegel* (1966), Seix Barral, Barcelona, 1974. (B)

Innerarity, Daniel, *Hegel y el romanticismo*, Tecnos, Madrid, 1993. (B)

Butler, J., y E. Laclau, S. Zizek, *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003. (B)
Un interesante ejemplo del uso crítico que se puede dar a la filosofía hegeliana actualmente (Zizek, Butler) y de las críticas que se le pueden oponer (Laclau). Un debate plenamente actual en la izquierda.

Berlin, Isaiah, *Las raíces del romanticismo* (1965), Taurus, 2000. (B)

Un hermoso y erudito conjunto de conferencias dictadas por un gran intelectual que aunque no hablan directamente de Hegel son extraordinariamente útiles para entender el ambiente intelectual en que se desenvolvió el filósofo alemán y, también, qué es lo que la crítica anglosajona llama "romanticismo".

Butler, Judith, *Subjects of Desires, Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press, Nueva York, 1999. (C)
Muy de moda. Ha dado origen a una amplia discusión sobre identidades, género y lógica de los estudios culturales. Sin embargo, la visión de Butler parece estar más influida por Kojève, Hyppolite y Lacan que por el mismo Hegel.

Jarczyk, Gwendoline, y Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel, cent cinquante ans de pensée hégélianne en France*, Albin Michel, París, 1996. (C)
Muy informado y útil, sobre todo para contrastar lecturas como la de Judith Butler consignada en la referencia anterior.

SOBRE LAS PRINCIPALES OBRAS DE HEGEL

TEXTOS SOBRE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

Es necesario distinguir entre los trabajos que describen la *Fenomenología* deteniéndose en explicarla y ofrecen el contexto que permite comprender el texto como tal. sin avanzar grandes tesis sobre su significado o usos posibles, de los que claramente contienen lecturas interpretativas en las que Hegel es puesto en conexión con intereses filosóficos diversos o con problemas concretos que se espera iluminar o discutir desde su perspectiva.

Trabajos que describen el texto:

Plana, Ramón Valls, *Del yo al nosotros,* 3a edición, PPU, Barcelona, 1994. (D)

Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu* (1946), Península, Barcelona, 1974. (D)

Dri, Ruben, *Intersubjetividad y reino de la verdad*, Biblos, Buenos Aires, 1996 (sobre la introducción y las secciones "Conciencia" y "Autoconciencia"). (C)

Dri, Ruben, *Libertad y razón*, Biblos, Buenos Aires, 1994 (sobre la seción "Razón"). (C)

Dri, Ruben, *La odisea de la conciencia moderna*, Biblos, Buenos Aires, 1998 (sobre "Espíritu"). (C)

Dri, Ruben, *La utopía que todo lo mueve*, Biblos, Buenos Aires, 2000. (sobre las secciones "Religión" y "Saber Absoluto" y el "Prólogo"). (C)
Los trabajos de este autor argentino dedicados a cada sección de la *Fenomenología* son muy útiles y claros.

De la Maza, Luis Mariano, *Lógica, metafísica, fenomenología*, Universidad Católica de Chile, Santiago, 2004. (C)
La primera parte contiene un detallado recuento de la evolución del pensamiento de Hegel en Jena. La segunda contiene una breve pero iluminadora descripción del texto.

Másmela, Carlos, *Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu*, Trotta Madrid, 2001. (D)
Un texto muy interesante, escrito por un especialista, que sigue de cerca el texto.

Trabajos interpretativos que tienen como centro la *Fenomenología del espíritu*:

Kojève, Alexandre, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel* (1947) La pléyade, Buenos Aires, 1971. (C)

Kojève, Alexandre, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel,* La pléyade, Buenos Aires, 1972 (1947). (C)
Ambos son traducciones parciales del libro *Introduction a la lecture de Hegel* (Gallimard, París, 1947), en el que se transcriben apuntes del famoso seminario que Kojève dictó entre 1933 y 1939.

Labarriere, Pierre Jean, *La fenomenología del espíritu de Hegel* (1979) Fondo de Cultura Económica, México, 1985. (D)

Denker, Alfred, y Michael Vater, *Hegel's Phenomenology of Spirit. New Critical Essays*, Humanity Books. Nueva York, 2003. (D)

Heidegger, Martin, *La fenomenología del espíritu de Hegel* (1931), Alianza, Madrid, 1992. (D)
Mucho más útil para entender a Heidegger que a Hegel.

Heidegger, Martin, *Hegel* (1938-1942) tónoma MetropolitanaPrometeo, Buenos Aires, 2005. (D)
Contiene las lecciones de Heidegger sobre Hegel dictadas en 1938-1939, 1941 y 1942. Es una buena muestra de cómo "malentender" a Hegel es ya por sí mismo otra filosofía. Más aún que el anterior, sirve para entender a Heidegger pero escasamente a Hegel.

Stewart, John, *The Phenomenology of Spirit Reader, Critical and Interpretative Essays*, State University of New York Press, Nueva York, 1998. (D)
Comentarios críticos especializados muy actuales. Texto estándar para el pregrado de Filosofía de las universidades anglosajonas.

Westphal, Kenneth R., *Hegel's Epistemology*, Hackett Publishing Company, Indianápolis, 2003. (D)

TEXTOS DESCRIPTIVOS O INTERPRETATIVOS SOBRE LAS OTRAS OBRAS PRINCIPALES DE HEGEL

Una muestra de lo poco trabajada que es la filosofía de Hegel en el mundo de habla hispana la extrema pobreza de trabajos que contengan comentarios sobre textos específicos ya sea de autores en este idioma o, incluso, en traducciones.

Sobre la *Ciencia de la lógica* se pueden ver:

Gaete, Arturo, *La Lógica de Hegel*, Edicial, Buenos Aires, 1995. (B)

Noel, Georges, *La Lógica de Hegel* (1933) (B), Universidad Nacional, Bogotá, 1995.

Ambas son poco más que descripciones sumarias del texto, aún así útiles.

Wahl, Jean, *La Lógica de Hegel como fenomenología* (1935), La Pléyade, Buenos Aires, 1973. (C)
Un Hegel para franceses visto a través de la fenomenología husserliana.

Dos comentarios especializados, en cambio, son los siguientes:

Cuartango, Román G., *Una nada que puede ser todo*, Límite, Santander, 1999. (D)

Harris, Errol E., *Lire la logique de Hegel*, L'Age d'Homme, Lausana, 1987. (D)

Trabajos en español sobre la *Enciclopedia*, la *Filosofía del derecho* o sobre los temas de las Lecciones sólo se pueden encontrar como tesis de pre o postgrado. Es inútil insistir en la dificultad de su acceso y su notable escasez.

COMENTARIOS SOBRE LA FILOSOFÍA POLÍTICA HEGELIANA

Marcuse, Herbert, *Razón y revolución* (1941), Alianza, Madrid, 1971. (B)

Ripalda, José María, *La nación dividida*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978. (C)

Cortés, Sergio Pérez, *La política del concepto*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989. (C)

Smith, Steven B., *Hegel's Critique of Liberalism* (1989), The University of Chicago Press, Chicago, 1989. (D)

Jagentowicz Mills, Patricia, ed., *Feminist interpretations of G.W.F. Hegel* (1996), The Pennsylvania University Press, Pensilvania, 1996. (C)

Gauthier, Jeffrey A., *Hegel and Feminist Social Criticism*, State University of New York Press, Albany, 1997. (C)

COMENTARIOS SOBRE LA FILOSOFÍA HEGELIANA DE LA RELIGIÓN

Antonio Escotado, *La conciencia infeliz*, Revista de Occidente, Madrid, 1972. (C)

O'Regan, Cyril, *The Heterodox Hegel*, State University of New York Press, Albany, 1997. (D)

COMENTARIOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA NATURALEZA HEGELIANA

He aquí tres textos notables sobre un tema muy rara vez tratado, incluso entre los especialistas:

Houlgate, Stephen, ed., *Hegel and the Philosophy of Nature*, State University of New York Press, Albany, 1998. (D)

Hegel, G.W.F., *Les orbites des planetes* (1801), Vrin, París, 1979. (D)

Esta edición contiene la traducción al francés de la tesis doctoral de Hegel y un detallado comentario sobre la idea hegeliana de la física hechos por Francois de Gandt.

Berthold-Bond, Daniel, *Hegel's Theory of Madness*, State University of New York Press, Albany, 1995. (C)

Notable estudio sobre el concepto de locura en la obra de Hegel en el contexto de su tiempo y sus implicaciones para las teorías actuales.

Este libro se terminó de imprimir en los talleres
de Imprenta de Juan Pablos, S. A. Malintzin 199,
Col. del Carmen, Coyoacan, 04100, México, D.F.
en mayo de 2008. Se tiraron 1000 ejemplares
y la edición estuvo al cuidado de David Moreno Soto.
Formación de originales: Karina Atayde

Carlos Pérez Soto es profesor de Estado en Física, titulado en la Universidad de Chile. Habitualmente dicta en varias universidades chilenas cursos sobre filosofía de la ciencia, clásicos del pensamiento social, Marx, historia de la danza, tecnología y comunicación, teorías y sistemas psicológicos. Desde hace más de diez años conduce un seminario sobre la *Fenomenología del Espíritu* de G.W.F. Hegel y ha publicado *Sobre la condición social de la psicología* (1996), *Sobre un concepto histórico de ciencia* (1998) y *Para una crítica del poder burocrático, comunistas otra vez* (2001).

Su personal versión de la libertad de culto evita las fotografías.

Las ciencias sociales contemporáneas están constituidas como instituciones del saber. Muchas de sus discusiones tienen más un sentido gremial que auténticamente intelectual. El formalismo, el barroquismo, la escolástica y el burocratismo académico paralizan sus posibles contribuciones al mundo que las rodea y sostiene. El metodologismo burocrático y la moda llamada "postmoderna", a pesar de sus retóricas ampulosas o populistas, cubren el campo ahogando al pensamiento crítico. Una crítica radical es necesaria.

En su fundamento, en la operación del pensar que establece en ellas la diferencia entre lo pensable y lo impensable, las ciencias sociales se revelan como "kantismos", derivaciones del pensamiento de Immanuel Kant, en general sin saberlo y sin la profundidad metafísica del original, que se han acomodado, de manera curiosamente prekantiana, a la decadencia de la cultura moderna.

En este libro se sostiene que la filosofía de G.W.F. Hegel, en particular las categorías contenidas en su *Lógica*, permiten esa crítica radical. Al mostrar la profunda reformulación de los temas kantianos hecha por Hegel, se hace visible cuánto de esos temas enmarca la esterilidad creciente de las disciplinas que estudian lo social.

No estamos obligados a pensar en términos de la dicotomía entre metodologismo y "postmodernidad". Un más allá de crítica radical es posible. La *Lógica* hegeliana puede ser su fundamento.

ISBN 978-968-9325-11-6

9 789689 325116